Verzeichnis der Vorlesungen

am

Königlichen Lyceum Hosianum zu Braunsberg

im Sommer-Semester 1911.

Inhalt:

1911.
Heynes Buchdruckerei (G. Riebensahm).
Braunsberg Ostpr.

Derzeitiger Rektor:

Dr. Victor Röhrich,

o. ö. Professor.

Geschichte und Erbauung im Alten Testament.

Eine exegetische Untersuchung

von

Professor **Alfons Schulz.**

Vorwort.

Die vorliegende Untersuchung, die sich mit der vielumstrittenen Frage nach der Wahrheit der hl. Schrift befaßt, konnte nicht mehr geändert werden, als mir das Buch von Arthur Allgeier (einem Schüler Hobergs) zugestellt wurde: „Über Doppelberichte in der Genesis. Eine kritische Untersuchung und eine prinzipielle Prüfung. Freiburg 1911." Ich glaube zwar nicht, daß meine Arbeit anders ausgefallen wäre, wenn ich diese Polemik gegen meine Schrift „Doppelberichte im Pentateuch" früher gelesen hätte. Da ich aber im V. Abschnitt gerade von Doppelberichten spreche, so dürfte es angebracht sein, hier kurz zu Allgeier Stellung zu nehmen.

Im ersten Teil geht Allgeier meinen Ausführungen als Philologe nach und glaubt, daß er sie „philologisch als unhaltbar dargetan" habe (116). Im zweiten Teil bekämpft er mich als Theologe mit dogmatischen Gründen und will mir beweisen, daß meine Annahme von Doppelberichten besonders dem Dogma von der Inspiration widerspreche.

Zur Kennzeichnung seiner „philologischen" Methode will ich nur zwei kürzere Punkte herausgreifen: die Untersuchung über das Alter Ismaels

und die über die Auffindung des Geldes durch die Brüder Josephs.

Über das Alter Ismaels bei der Vertreibung seiner Mutter Hagar hatte ich zwei verschiedene Angaben vorausgesetzt. Nach mehreren chronologischen Bemerkungen mußte er damals etwa 17 Jahre alt gewesen sein. Dagegen in Gn 21 ist er ein kleines Kind, das von der Mutter getragen wird. Das letzte leugnet A. Er bestreitet u. a. die Richtigkeit meiner Übersetzung von V. 15: „sie warf den Knaben hin unter einen der Sträucher" und hält sich an die Umschreibung Hobergs: „daher gab sie ihn auf, nachdem er unter einem Baume niedergesunken war" (54). Das Hi von שלך soll hier nämlich nicht wörtlich, sondern im übertragenen Sinne zu nehmen sein. Dabei stützt A. sich vor allem auf die Stellen I Kn 14,9 („mich hast du geworfen hinter deinen Rücken"), II Kn 17,20 („bis er sie von sich warf", d. h. stieß), Jes 38,17 („du hast geworfen hinter deinen Rücken alle meine Sünden"); Ps 55.23 („wirf auf Jahwe deine Sorge"). Diese vier Stellen sind jedoch gerade ein Beweis gegen seine Auffassung von Gn 21,15. Denn einmal haftet die übertragene Bedeutung nicht an dem hebräischen Zeitwort, sondern an der ganzen Redensart. Das hebräische Wort hat nicht mehr und nicht weniger eine übertragene Bedeutung als das deutsche „werfen". Der übertragenen Bedeutung liegt jedesmal die wörtliche Übersetzung mit „werfen" zu Grunde. Wenn wir darum wörtlich übersetzen, wie es oben geschehen ist, so ergibt sich der übertragene Sinn von selbst. Mit Rücksicht auf jene Stellen muß also auch in Gn 21,15 eine wörtliche Übersetzung verlangt werden. — Ferner ist an allen jenen Stellen eine positive Handlung ausgedrückt. Durch diese Handlung entfernt das betreffende Sub-

jekt etwas von sich und verzichtet nicht bloß in negativer Weise darauf. Also besagt auch unsere Stelle nicht nur, daß Hagar auf ihren Sohn verzichtet, ihn aufgibt, ihn unter dem Baum liegen läßt, sondern daß sie eine positive Handlung setzt, von der jenes Verzichten die Folge ist. Diese positive Handlung wird aber durch das fragliche Zeitwort ausgedrückt. Wir können also nur übersetzen: „sie warf ihn unter einen Baum". (Bei A. vermißt man leider ebenso wie bei Hoberg eine Übersetzung nach jenem Rezept.) Dann hat aber Hagar den Ismael vorher getragen, und er kann nicht ein junger Mensch von 17 Jahren gewesen sein. Es bleiben also zwei Berichte über sein Alter.

Daß zwei Berichte darüber vorhanden sind, wo und wie die Brüder das Geld entdecken, das Joseph ihnen zurückgegeben, hatte ich hauptsächlich aus folgenden Gründen geschlossen. Nach Gn 42,25 läßt Joseph jedem Bruder das Geld heimlich in seinen Sack legen. 42,35 schütten sie zu Hause in Gegenwart ihres Vaters die Säcke aus und entdecken dabei die Geldbeutel. Dagegen 42,27 öffnet unterwegs in der Herberge einer von den Brüdern seinen Sack, um seinen Esel zu füttern, und entdeckt dabei oben im Sack sein Geld. 43,21 erzählen die Brüder dem Hausmeister auf der zweiten Reise: „Als wir zur Herberge kamen, da öffneten wir unsere Säcke, und siehe, das Geld eines jeden war oben im Sack" (LXX ohne „oben", worauf A. besonderes Gewicht legt").

A. sucht die Schwierigkeit, die er selbst fühlt, folgendermaßen zu heben.

Bei dem Auftrag 42,25 macht Joseph aus Gründen, die uns unbekannt sind (102), einen Unterschied. Dem einen Bruder läßt er das Geld

„oben in das Gepäck legen", bei den anderen „irgendwo im Sack", „unauffällig" verbergen (101.102). In der Herberge ist es nun zufällig gerade dieser eine, von Joseph so ausgezeichnete Bruder, der dem Esel Futter geben will, sein Gepäck (d. i. nach A. „seine gesamte Traglast"!) öffnet und dabei das Geld findet. Die anderen haben wahrscheinlich auch sofort nachgeforscht, aber kein Geld gefunden, weil es eben bei ihnen nicht oben lag, sondern „unauffällig verborgen" war. Sie kommen nach Hause nicht ohne „eine dunkle Ahnung, daß das Geld auch bei ihnen sein könnte", „nicht freudig, sondern ziemlich befangen", „nicht gesprächig, wie sonst eine Heimkehr erwarten lassen sollte". „Auch die Stimmung Jakobs verrät, daß die Söhne ihm keine Freude machen konnten" (103). In dieser Stimmung leert man nun die Säcke, findet das Geld und wird jäh erschreckt. — Auf diese Weise konnte nach A. „das Geld sowohl unterwegs als auch zu Hause gefunden werden" (101).

Ob wohl A. glaubt, mit diesem Harmonisierungskunststückchen, das den anderen von ihm abgelehnten würdig an die Seite tritt, Erfolg zu haben?

Zwar weiß er, daß damit der Bescheid der Brüder an den Hausmeister in 43,21 nicht übereinstimmt; denn danach hätten sie alle schon das Geld in der Herberge gefunden. Aber auch da ist er um einen Ausweg nicht verlegen. Er deutet die Antwort der Brüder entweder als Amphibolie oder als Lüge (104)!

Mit solcher Methode kann man selbst gordische Knoten auflösen — aber Philologie ist das nicht.

Und nun der zweite, dogmatische Teil? In gewissem Sinne erinnert mich A.s Standpunkt an

den der Gegner Galileis. Diese wollten ihm auch unter der angeblich sicheren Voraussetzung, daß seine Lehre wissenschaftlich unbeweisbar sei, den Widerspruch mit dem Dogma, vor allem mit dem Dogma der Inspiration nachweisen. Nachdem aber die neue Lehre von der Bewegung der Himmelskörper gesiegt hat und allgemein anerkannt ist, fürchtet kein Mensch mehr, daß dadurch ein Dogma ins Wanken geraten könnte, und es hat sich gezeigt, daß die Dogmatik ganz überflüssig und geradezu widersinnig gegen Galilei ins Feld geführt wurde. Was helfen so A. alle seine dogmatischen Gegengründe, mit noch so viel Spekulation durchgeführt, wenn es nun doch — auch nur einen einzigen Doppelbericht in der Genesis gibt?

Für die Unvereinbarkeit meiner Ansicht mit dem Dogma ist es für A. besonders maßgebend, daß ich mehrfach (auch in den beiden obigen Fällen) Unterschiede annehme, die „sich absolut ausschließen" (131). Wenn man jedoch den Ausdruck auf die Spitze treiben will, so trifft das auch wortwörtlich zu für manche Berichte in den Evangelien, z. B. für Mt 10,10 und Mk 6,8 (vgl. u. 45). Da schließen sich ja auch die Äußerungen, die die beiden Evangelisten dem Heiland bei derselben Gelegenheit in den Mund legen, „absolut aus". Widerspricht dies vielleicht auch dem Dogma?

A. betont den Begriff der „Offenbarungsgeschichte" (128) und stellt die Forderung auf: „Die biblische Erzählung kann nur dann Anspruch auf Wahrheit machen, wenn nicht bloß die berichteten Tatsachen sich ereignet, sondern wenn auch die einzelnen Umstände, welche angeführt werden, wirklich das Ereignis begleitet haben." (129).

Nun — die Grundlage der Offenbarungsgeschichte bildet Gn 1. Dort werden aber sehr viele „einzelne Umstände" an-

geführt. Möge A. nur darauf seinen Grundsatz anwenden und die Entstehung der Welt genau so annehmen, wie es der Wortlaut dieses Kapitels angibt und wie es bis zum Jahre 1800 allgemein angenommen wurde.

Tut er das, dann werde ich mich vielleicht für besiegt erklären — jetzt noch nicht!

Braunsberg, den 12. Januar 1911.

Alfons Schulz.

Zu den „literarischen Arten", die von Hummelauer zum Teil mit großem Beifall, zum Teil unter heftigem Widerspruch in das Alte Testament einführen wollte[1], gehört der Midrasch. Der Midrasch ist nach dem Sprachgebrauch des nachchristlichen Judentums ein Schriftwerk, das biblische Stoffe mehr oder weniger frei wiedergibt, um dadurch erbaulich zu wirken. „Er bearbeitet die biblische Erzählung mit großer Freiheit, nicht mehr in erster Linie zum Zweck der Wiedergabe des Geschehenen, noch auch zur Ergötzung des Lesers, sondern zum Zweck der Einprägung irgend einer religiösen Wahrheit, namentlich einer Sittenlehre."[2] „Die spätere Bedeutung des Namens als einer vor allem auf religiöse Erbauung berechneten freien Erzählung steht fest."[3] In gewissem Sinne könnte man den Midrasch vergleichen mit der Heiligenlegende. Diese bietet das Leben

[1]) Exegetisches zur Inspirationsfrage (Biblische Studien IX, 4). Freiburg 1904.

[2]) Hummelauer, a. a. O. 39f. — Vgl. Norbert Peters in der „Wissenschaftlichen Beilage zur Germania" 1905, 323: „Ein Midrasch ist eine mit großer Freiheit verfaßte biblische Erzählung, deren Hauptzweck die Darlegung einer religiösen Wahrheit ist zum Zwecke der religiösen Erbauung. Diesem Zwecke ordnet sich alles unter. Auf Genauigkeit in der Darstellung der Geschichte in allen Punkten geht die Absicht des Verfassers gar nicht."

[3]) Hummelauer a. a. O. 42.

des Heiligen in geschichtlichem Gewande, so daß der Leser es zunächst für wirkliche Geschichte zu halten geneigt ist. Aber die Geschichte ist hier „von der religiösen Volks- und Dichterphantasie umsponnen".[1])

Zur Stütze seiner Annahme, daß der Midrasch bereits im Alten Testament vertreten sein soll, beruft sich von Hummelauer auf den Umstand, daß unter den zahlreichen Quellen, die die Chronik anführt, auch zweimal ein Midrasch genannt wird (II Chr 13,22; 24,27). Mit einem gewissen Recht kann demgegenüber Egger zunächst den Beweis verlangen, „daß der biblische Midrasch und der viel später ausgebildete rabbinische Midrasch dasselbe bedeuten".[2]) In der Tat spricht die Gleichheit des Wortes noch nicht immer für die Gleichheit des Sinnes. Die Bedeutung eines Wortes hat sich oft geändert, und es wäre verkehrt, in jedem Falle aus dem späteren Gebrauch eines Wortes auf seinen früheren Sinn zu schließen. Wer wird beispielsweise die messianische Bedeutung, die der Ausdruck „Menschensohn" im Buche Daniel, in den alttestamentlichen Apokryphen und im Neuen Testament hat, für den ursprünglichen Sinn von Ps 8,5 verwerten? Freilich macht sich Egger auf der anderen Seite einer petitio principii schuldig, wenn er behauptet, der rabbinische Midrasch hätte sich „viel später ausgebildet".

Ebenfalls ist es eine petitio principii, wenn Selbst behauptet, daß an den beiden Stellen in der Chronik „keineswegs der spätere Begriff (Legende) schon vorausgesetzt werden kann, da der Chronist sich offenbar auf wirkliche Geschichts-

---

[1]) K. Bihlmeyer im „Kirchlichen Handlexikon" II, 597.

[2]) Absolute oder relative Wahrheit der heiligen Schrift? Brixen 1909, 43.

quellen beruft".[1]) Denn wenn im Alten Testament der Midrasch im späteren Sinne vorkommt, dann kann sich ein alttestamentlicher Schriftsteller auch auf einen solchen Midrasch berufen haben. Die Möglichkeit, daß solche Stücke im Alten Testament vorkommen, gibt nämlich Selbst, wenn auch etwas zögernd, zu. Er äußert sich zu unserer Frage also: „Insbesondere kann die didaktische (paränetische) Erzählung in Betracht kommen, die an historische Persönlichkeiten oder Ereignisse anknüpft, die Einzelheiten aber zu belehrenden, erbaulichen Zwecken nach freier Erfindung ausschmückt und deshalb nicht wirkliche Geschichte sein will, obwohl sie geschichtliche Form hat."[2]) Er hebt sodann hervor, daß die kirchliche Überlieferung einer solchen Annahme nicht günstig ist, bemerkt aber schließlich: „Die Grenzlinien zwischen streng geschichtlicher und didaktisch-erbaulicher Erzählung werden allerdings weder theoretisch noch praktisch gezogen; aber andererseits wird auch die Möglichkeit letzterer nicht geleugnet [von der Überlieferung], weil sie sich aus dem Vorkommen der Parabel von selbst ergibt."[3]) Für den gegebenen Fall stellt Selbst den sehr richtigen Grundsatz auf: „Die streng buchstäbliche oder geschichtliche Auffassung ist also im Besitzstand; jede andere muß ihre Berechtigung erst durch gründliche Beweise nachweisen."[4])

Selbstverständlich ist mit aprioristischen Erörterungen hier nichts zu machen. Auf diese Weise werden wir weder feststellen, welches der Sinn von „Midrasch" an den beiden Chronikstellen

---

[1]) In Schuster-Holzammers Handbuch zur Biblischen Geschichte I[7]. Freiburg 1910, 48.

[2]) Ebenda.

[3]) Ebenda.

[4]) A. a. O. 49.

ist, noch ob der Midrasch des späteren Judentums bereits im Alten Testament vorkommt. Was hier not tut, ist „planmäßige exegetische Kleinarbeit".[1])

Beiträge zur Lösung unserer Frage liefern u. a. zwei Aufsätze in der Zeitschrift „Theologie und Glaube" von Feldmann und Jansen.[2]) Indem ich daran anknüpfe, will ich die Untersuchung weiter fortführen. Ich bemerke aber, daß ich den Begriff „Midrasch" etwas weiter fasse als Hummelauer. Ich möchte dazu noch einiges von dem rechnen, was er „epische Dichtung", „religiöse Geschichte", „alte Geschichte", „Volkstradition" und „freie Erzählung" nennt. Wenigstens bei einigen dieser schriftstellerischen Arten gibt Hummelauer selbst die Ähnlichkeit mit dem Midrasch zu. In allen diesen Fällen handelt es sich darum, daß die Schriftsteller mehr oder weniger von dem wirklichen Hergang der Geschichte abgewichen sein sollen — zum Zweck der religiösen Erbauung.

I.

Feldmann behandelt den zweiten Teil des Buches der Weisheit, wo die Wunder der göttlichen Weisheit geschildert werden, die besonders in der Urzeit des israelitischen Volkes, in Ägypten und in der Wüste geschehen sind. Dieser Teil des Buches ist durchaus geschichtlich gehalten und muß darum auf den unbefangenen Leser den Eindruck machen, als ob da Geschichte im strengen Sinne des Wortes gelehrt werden

[1]) Zeitschr. f. kath. Theologie 1910, 500.

[2]) Feldmann, Die literarische Art von Weisheit Kap. 10—19 (1909, 178 ff.) — Jansen, Judiths Gebet (1910, 441 ff.)

soll.[1]) Durch eine sorgfältige Untersuchung stellt jedoch Feldmann fest, daß der Verfasser zwar die entsprechenden Abschnitte im Pentateuch benutzt hat, daß er aber in kleineren Zügen davon abgewichen ist und manche Einzelheiten hinzugefügt hat, um dadurch erbaulich zu wirken. Für die nähere Begründung verweise ich auf den Aufsatz selbst; ich führe hier nur einige von Feldmanns Ergebnissen an.

Zu Weish 10,7 (der „rauchende Boden" an der Stelle der Pentapolis) bemerkt er: „Die natürlichen Erscheinungen des Bodens und des Toten Meeres

---

[1]) Der Umstand, daß das Buch der Weisheit nicht zu den Büchern gehört, die man heutzutage „geschichtliche" nennt, hat nicht viel zu bedeuten. Denn die Unterscheidung zwischen „geschichtlichen" und „nichtgeschichtlichen" Büchern ist gar nicht so alt und in den lehramtlichen Entscheidungen der Kirche nicht enthalten. Das Konzil von Trient braucht in seinem bekannten Decretum de canonicis scripturis den Ausdruck nicht, sondern zählt die einzelnen Bücher des Alten Testaments nacheinander ohne die Untertitel „Geschichtsbücher, Lehrbücher und prophetische Bücher" auf, indem es sogar nach dem Vorgang der Septuaginta die „geschichtlichen" Makkabäerbücher hinter die Propheten setzt. Auch die Druckausgaben der Vulgata kennen solche Benennungen nicht. Die älteste Spur von einer Einteilung des Alten Testaments haben wir im Prolog des Buches Sirach. Da ist aber die Rede von „Gesetz, Propheten und anderen Büchern". Im Neuen Testament lesen wir die Ausdrücke „Moses und die Propheten" (Lk 16, 29), „das Gesetz und die Propheten" Mt 5,17), „das Gesetz und die Propheten und die Psalmen" (Lk 24,44). Der Talmud, die rabbinischen Bibeln und Hieronymus kennen „Gesetz, Propheten und Schriften (Hagiographen)". Wenn Kaulen (Einleitung in die Heilige Schrift[4] Freiburg 1899, II, 3) die Einteilung in „geschichtliche, belehrende und prophetische Bücher" auf die alexandrinischen Juden zurückführt, so ist dem schon der erwähnte Umstand im Wege, daß die Bücher der Makkabäer in allen griechischen Handschriften am Schluß stehen. Es wird also nicht angehen, die geschichtliche Form nur bei den Büchern zu betonen, die man jetzt zu den geschichtlichen rechnet.

betrachteten die Juden im Lichte des von der Genesis erzählten Strafgerichtes. Beides wurde mit einander verquickt. Vom Standpunkt der Erbauung aus kann man das nicht als unrichtig bezeichnen." [1]) — Damit ist zugegeben, daß es vom Standpunkt der Geschichtlichkeit aus als nicht ganz richtig bezeichnet werden kann.

Zu 16, 18; 19, 21 (das zur Strafe über die Ägypter gesandte Feuer verzehrte nicht die vorhin gesandten Tiere): „Jedenfalls folgt, daß der Verfasser den Exodustext in freier Weise erweitert hat." [2])

Zu 17, 4. 15 (die Gespenster, die während der Finsternis erscheinen): „Jedenfalls hat er die Situation der Ägypter in poetischer Weise ausgemalt." [3])

Zu 17, 6 (die „Flamme", die die Ägypter befähigt, trotz der Finsternis das Furchtbare zu schauen): „Zutat zum mosaischen Berichte." [4])

Zu 17,9 ff (die Furcht der Ägypter vor harmlosen Dingen): „eine freie poetische Ausschmückung der Exodus-Erzählung." [5])

Zu 18, 9 (der Gesang der Israeliten in der Nacht des Auszuges): „Wir haben also . . . keine historische Nachricht, sondern einen Zusatz, der wahrscheinlich ist und deshalb zur poetischen Ausschmückung verwendet werden konnte." [6]) — Wenn aber der unhistorische Zusatz nur „wahrscheinlich" ist, dann muß die Möglichkeit bestehen, daß er auf freier Erfindung beruht.

---

[1]) Theologie und Glaube 1909, 179.

[2]) A. a. O. 180.

[3]) A. a. O. 182.

[4]) Ebenda.

[5]) Ebenda.

[6]) Ebenda.

Zu 18, 12 (daß die lebenden Ägypter nicht ausreichten zum Begraben der Toten): „Der Verfasser will gar keinen geschichtlichen Zug erzählen, sondern in dichterischer Übertreibung die große Menge der Toten (Ex 12, 29f) hervorheben.“ [1])

Zu 18, 17—19 (die Träume der zum Tode geweihten Erstgeborenen): „Jedenfalls hat der Verfasser die Erzählung des Pentateuchs frei ausgestaltet.“ [2])

Zu 18, 21—25 (wie Aaron dem Sterben unter den Israeliten durch Gebet, Rauchopfer und durch das Anlegen seiner Amtskleidung Einhalt tut): „. . . . so müssen wir doch eingestehen, daß der Verfasser diesen Umstand in didaktischer Tendenz zur Erzählung des Pentateuchs hinzugefügt hat, ohne daß er mit Gewißheit als historisch bezeichnet werden kann.“ [3]) — Da ist wieder die Möglichkeit der Erdichtung offen gelassen.

Dazu noch die allgemeinen Bemerkungen: „Der Verfasser des Buches der Weisheit hat sich in Wiedergabe der Erzählung des Pentateuchs manche dichterische Freiheit erlaubt“ [4]), er „hat einen didaktischen Zweck im Auge, er will die verfolgten glaubenstreuen Juden in Ägypten über die traurige Gegenwart hinwegtrösten durch die Erinnerung an Gottes Schutz in der Vergangenheit; er will zeigen, daß Gott sein Volk in Glück und Unglück weisheitsvoll geleitet, während er die von der Weisheit verlassenen Ägypter doppelt gestraft hat. Bei Durchführung dieses Themas stützt er sich auf die geschichtlichen Tatsachen des Pentateuchs, so daß sein Beweis unanfechtbar ist, verschmäht es aber auch nicht, kleinere Züge, die der Wahr-

---

[1]) A. a. O. 182f.

[2]) A. a. O. 183.

[3]) Ebenda.

[4]) A. a. O. 181.

scheinlichkeit nicht entbehren oder der Situation treffend entsprechen, aus der Erzählung des Pentateuchs nicht ohne dichterische Phantasie zu erschliessen und zur Ausschmückung zu verwenden."[1])

Feldmann vertritt somit die Ansicht, daß ein inspirierter Schriftsteller zum Zwecke der religiösen Erbauung von der geschichtlichen Genauigkeit abweichen kann durch „Erweiterung des Textes in freier Weise", durch „poetische Ausmalung", „freie poetische Ausschmückung", „dichterische Übertreibung" und dgl., daß also etwas vom Standpunkt der Erbauung richtig sein kann, was vom Standpunkt der Geschichte nicht ganz richtig zu sein braucht.[2])

Der holländische Pfarrer Dr. Andreas Jansen behandelt das Gebet der Judith, das sie vor ihrem Gange in das feindliche Lager verrichtet. Dieses Gebet nimmt im ersten Teile Bezug auf die grausige Erzählung in Gn 34. Dort wird Dina, die Tochter Jakobs, von dem Fürsten Sichem geschändet. Dafür nehmen Simeon und Levi, Dinas Brüder, eine nach unseren Begriffen durchaus hinterlistige und grausame Rache an Sichem und seinem ganzen Geschlechte. Judith,

---

[1]) A. a. O. 184.

[2]) Nach Selbst (a. a. O. 408) bietet dieser Teil des Weisheitsbuches „zum Zwecke der Belehrung und Erbauung eine mit Reflexionen untermischte Erklärung und Umschreibung der Pentateucherzählung . . . wie die Betrachtung einzelne Szenen aus den Evangelien anschaulich, erbaulich und ergreifend vorzustellen sucht." Nun fügt aber die Betrachtung unwillkürlich zu dem, was die Evangelien bieten, Züge hinzu, die nicht der Wirklichkeit entsprechen, wenn man auch diese Züge nicht gleich Widersprüche mit den Evangelien nennen wird.

die eine Nachkommin Simeons ist, bittet nun Gott, er möge ihr Vorhaben ebenso gelingen lassen wie er ihrem Ahnherren bei jener Tat geholfen habe.

Über das Verhältnis von Judiths Gebet zu der Genesisstelle äußert sich Jansen also: „Indem Judith von dem . . . grausen Ereignis ausgeht, gibt sie in übrigens oft wörtlichem Anschluß an jenen geschichtlichen Bericht eine davon in wesentlichen Punkten stark abweichende Darstellung desselben. . . Im geschichtlichen Bericht ist die Entehrung Dinas eine plötzliche, undurchdachte Tat des Fürstensohnes Sichem; in Judiths Darstellung hingegen erscheint sie als eine wohlüberlegte, von den Sichemiten insgesamt vollführte Verführung der Tochter Israels. Die von Simeon (und Levi) unter den Sichemiten angerichtete Schlachtung hat dort einzig die Entrüstung der Söhne Jakobs über die Befleckung ihres Blutes zur Triebfeder; hier aber wird sie ebensosehr unternommen aus glühendem Eifer für Gottes Ehre und geradezu in Gottes Namen und auf Gottes Geheiß. Dementsprechend werden hier auch Dinas Brüder als Vollzieher eines göttlichen Strafgerichtes von Gott aufs reichlichste belohnt. Die reiche Beute, welche dieselben (Gn 34, 27—29) rauben, ist nach Judiths Darstellung eben dieser Lohn. Endlich gedenkt die Betende ebensowenig der heimtückischen Weise, in der die Brüder das Verderben über die Sichemiten bringen, als der Verurteilung ihrer Tat durch ihren Vater." [1])

Dazu will ich noch ein paar Bemerkungen machen. Daß Judith in ihrem Gebet manches aus Gn 34 mit Stillschweigen übergeht, kann man ihr gerade nicht verwehren. Aber wenn sie das berücksichtigt hätte, was Jansen vermißt, dann hätte sie dem Gebet unmöglich die Wendung geben können, die es jetzt hat.

---

[1]) Theologie und Glaube 1910, 444.

Wenn Judith von den Schändern der Dina spricht (vgl. V. 2 οἵ ἔλυσαν), während nach Gn nur der eine Sichem der Übeltäter ist, so könnten wir diesen Plural vielleicht ähnlich erklären wie Mt 27, 44 und Mk 15, 32, wonach der Heiland am Kreuze von den Schächern gelästert wurde. Aber offenbar geht das Bestreben der Beterin dahin, alle ermordeten Fremdlinge als schuldig hinzustellen, den Tod aller als gerechte Strafe Gottes zu bezeichnen, während nach Gn 34 alle außer Sichem unschuldig hingemordet werden.

Der Hauptunterschied zwischen den beiden Darstellungen ist jedoch die Beurteilung, die sittliche Wertung des Blutbades, und das ist wichtiger als manche Einzelheiten. In der Darstellung der Genesis wird die Tat der Brüder Dinas verurteilt, im Gebet der Judith aufs höchste verherrlicht. Schon der Bericht in Gn ist so gehalten, daß zwar der Leser die rasche Tat des Sichem verurteilen wird[1]), daß er aber doch ein gewisses Mitleid mit Sichem und seinen Stammesgenossen haben muß. Sichem tut sicherlich alles, was er kann, um seine unüberlegte Tat wieder gut zu machen. Er erklärt sich bereit, die Entehrte zu heiraten und dadurch ihre Ehre wiederherzustellen, womit sowohl Jakob wie Sichems Vater einverstanden sind. Er läßt sich sogar, als ihm noch Schwierigkeiten gemacht werden, samt seinem ganzen Stamme beschneiden, um jedes Hindernis einer ehelichen Verbindung aus dem Wege zu räumen — sicherlich eine heroische Tat! Um so widerlicher berührt uns das Benehmen von Jakobs Söhnen, das feige und hinterlistig ist. Sie benutzen gerade die Krankheit, die sich infolge der Beschneidung bei jenen einstellt, um die Wehrlosen

[1]) Obwohl auch einige Väter Dina von Schuld nicht freisprechen; vgl. Loch und Reischl z. d. St.

meuchlings zu schlachten! Dafür werden Simeon und Levi von ihrem Vater scharf getadelt. Noch schärfer spricht sich gegen sie aus der Jakobs-Segen (Gn 49, 5—7).

Dagegen in Jdt haben wir nicht die Spur von einem Tadel, einer Mißbilligung. In den höchsten Tönen wird vielmehr Simeons Tat gepriesen. Ja, ihr Gelingen wird sogar als die Erhörung seines Gebetes durch Gott hingestellt, während in Gn von einem Gebet kein Wort zu lesen ist. Bei Loch und Reischl ist zwar der Versuch gemacht, die beiden Stellen mit einander in Einklang zu bringen: „Sie erfleht sich den Eifer und die Kraft des Simeon . . ., ohne daß dadurch die Art und Weise der Betätigung dieses Eifers gebilligt wäre, welche Jakob selber unzulässig gefunden hatte, da Simeon nicht gegen Feinde, sondern gegen Sünder das Schwert zog.“ [1]) Das ist jedoch eine durch nichts gerechtfertigte Unterscheidung! Judith lobt und billigt alles an Simeon, die Tat selbst wie die Art und Weise. Sie verherrlicht den Mord; denn sie betont, daß Gott den Brüdern „das Schwert zur Bestrafung gegeben“ (V. 2), daß Gott „die Fürsten zur Ermordung hingegeben habe“ (V. 3). Sie billigt gerade die hinterlistige Ausführung des Mordes und will sie nachahmen: denn sie betet zu Gott, daß er ihn schlagen möge „durch den Trug meiner Lippen“ (V. 9). Sie verherrlicht den Raub; denn sie erklärt, daß die Brüder die Beute an Weibern, Töchtern, an Hab und Gut von Gott selbst bekommen haben (V. 4). Ich wüsste nicht, was da noch übrig bliebe, das von Judith nicht gebilligt und gelobt würde.

Wir haben somit ein typisches Beispiel dafür, daß ein inspirierter Schriftsteller, um erbaulich wirken zu können, geschichtliche Stoffe frei umge-

---

[1]) Zu Jdt 9,2.

staltet. Er mußte dies hier geradezu tun, wenn er seinen Zweck erreichen wollte. Denn so, wie die Geschichte in Gn 34 steht, kann sie unmöglich erbauen, auch nicht einen Israeliten. Mit Recht schließt darum Jansen: „Das Gebet ist ein vom Verfasser für seinen Zweck erdichtetes Gebet. Um für die Beterin, eine Tochter Simeons, einen Fall zu gewinnen, auf den sie sich als solche mit besonderer Andacht berufen kann, gestaltet er mit dichterischer Freiheit, die ihm auch als inspiriertem Schriftsteller unbenommen ist und die hier allerdings zu dichterischer Kühnheit wird, das geschichtliche Ereignis von Gn 34, bei welchem Simeon die führende Rolle hatte, geflissentlich um. Daß er das eben geflissentlich tut, verrät uns der Umstand, daß er sich stellenweise wörtlich an den geschichtlichen Bericht anschließt. Indem er aber in solcher Weise dem Gebete seiner Heldin eine wuchtige Kraft verleiht, macht er für seine Darstellung des Ereignisses ebensowenig Anspruch auf Geschichtlichkeit als für alles andere, was in seiner Erzählung untrüglichen Anzeichen nach erdichtet ist. So und wohl nur so erklärt und rechtfertigt sich in befriedigender Weise der wesentliche Unterschied in der Darstellung desselben Ereignisses durch zwei Schriftsteller, die beide inspiriert sind.“ [1])

Die Verhältnisse liegen hier im wesentlichen ebenso wie in Weish 10ff.

Daß es gerade ein Gebet ist, in dem zu erbaulichen Zwecken geschichtliche Übertreibungen vorkommen, legt den Vergleich mit manchen Gebeten in der katholischen Liturgie nahe, wo auch in geschichtlicher Form etwas ausgesagt wird, was nicht geschichtlich ist oder wenigstens nicht geschichtlich zu sein braucht. Das Gebet am Feste

[1]) A. a. O. 449.

der hl. Maria Magdalena lautet: „Beatae Mariae Magdalenae, quaesumus Domine, suffragiis adiuvemur, cuius precibus exoratus, quatriduanum fratrem Lazarum vivum ab inferis resuscitasti.“ Das Gebet spricht in einer unmittelbaren Anrede an Gott die Behauptung aus, daß die Büßerin in Lk 7 (denn von ihr handelt das Tagesevangelium) und die Schwester des Lazarus aus Bethanien dieselbe Person sei. Trotzdem darf behauptet werden, daß die Liturgie für die Gleichsetzung der beiden Frauen „keinen durchschlagenden Beweis bietet“.[1]) Und doch verrichtet die Kirche das Gebet so, als handle es sich um dieselbe Heilige.

Ähnlich liegt die Sache bei dem Gebete am Feste der hl. Katharina: „Deus, qui dedisti legem Moysi in summitate montis Sinai et in eodem loco per sanctos Angelos tuos corpus beatae Catharinae Virginis et Martyris tuae mirabiliter collocasti. . . .“ In vollständig geschichtlicher Form wird da in einer Anrede an Gott behauptet, daß er den Leib der Heiligen nach dem Berge Sinai habe tragen lassen. Es ist jedoch keinem verwehrt anzunehmen, daß wir hier eine Legende haben. „Historisch dürfte nur die Tatsache des Martyriums sein, alles übrige legendäre Ausschmückung.“[2]) Trotzdem ist der Priester verpflichtet, an ihrem Feste so zu beten.

Es müssen also auch hier religiöse Erbauung und Mangel an Geschichtlichkeit sich mit einander vertragen.

II.

Aus dem Buch Tobias möchte ich zwei Punkte herausgreifen, die meiner Ansicht nach Verwandtschaft mit dem Midrasch zeigen, die

[1]) Nisius im Kirchlichen Handlexikon II, 822.

[2]) Reichert a. a. O. 330.

Selbsteinführung des Engels Raphael und die Heilkraft der Fischeingeweide. Es handelt sich da um Dinge, die wie Geschichte aussehen, die uns aber nicht geringe Verlegenheit bereiten, wenn wir darin wirkliche Geschichte finden sollen.

Zunächst gibt Raphael dem jungen Tobias auf die Frage, woher er stamme, die Antwort: „Aus den Söhnen Israels" (Tb 5,5). Damit gibt sich der Engel offen für einen Israeliten aus. Tobias soll glauben, daß er ein Mensch, ein Israelit sei. Ist das nicht eine direkte Irreführung? Und entspricht das unseren Begriffen von der Heiligkeit eines Engels? Selbstverständlich hielt ihn Tobias, sobald er ihn erblickte, für einen Menschen. Das ergibt sich aus der Frage, die er an ihn richtete: „Woher bist du, Jüngling?" Wir würden keinen Anstoß nehmen, wenn der Engel den Tobias in seiner irrigen Ansicht belassen, wenn er ihm also in diesem Falle eine ausweichende Antwort gegeben hätte; denn man ist ja nicht verpflichtet, jedermann ohne weiteres ein Geheimnis zu offenbaren. Allein hier sieht es doch so aus, als ob der Engel „eine positiv unwahre Aussage" macht — und das ist nach unseren Begriffen stets „unerlaubt".[1])

Die Überzeugung des jungen Tobias, daß der Engel ein Israelit sei, mußte noch mehr gekräftigt werden durch die weiteren Worte Raphaels: „Ich habe schon bei Gabelus, unserem Bruder, übernachtet." Selbst erinnert freilich daran[2]), daß in der hl. Schrift Engel und gottesfürchtige Menschen den Namen „Söhne Gottes" führen, und will so die „Verwandtschaft" Raphaels mit Tobias

[1]) A. Koch, Lehrbuch der Moraltheologie.[3] Freiburg[4] 1910, 464.

[2]) A. a. O. 870.

und Gabelus begründen. Das ist natürlich nichts als ein Notbehelf, der vor allem V. 5 widerspricht. Dort sahen wir, wie der Ausdruck „Bruder“ gemeint ist: im Sinne von „Stammesgenosse“.

Die Bemerkung vom „Übernachten“ will Gutberlet[1]) verstehen wie das Wohnen der Engel im Hause des Christen, von dem es in der Komplet heißt: „Visita, quaesumus Domine, habitationem istam . . . Angeli tui sancti habitent in ea.“ Allein Wohnen ist nicht dasselbe wie Übernachten (αὐλίζεσθαι). Wenn der Engel dem Tobias sagt: „Ich bin oft nach Medien gereist und habe bei unserem Bruder Gabelus übernachtet“, so beabsichtigt er doch offenbar, daß Tobias ihn für einen Menschen halten soll, der dorthin Reisen gemacht und als Reisender die Nacht bei Gabelus zugebracht hat.

Als der Engel in das Haus eingetreten ist, fragt ihn der Vater Tobias nach Geschlecht und Namen. Die Antwort lautet: „Ich bin Azarias, der Sohn des großen Ananias — von deinen Brüdern“ (V. 13), nachdem er vorhin eine ausweichende Antwort gegeben, mit der sich jedoch der Vater nicht zufrieden stellte. Die Antwort des Engels setzt das fort, was er dem Sohn gegenüber begonnen. Er nennt einen Israeliten mit Namen Ananias und gibt sich als dessen Sohn Azarias aus.

Selbst bemerkt dazu: „Er bezeichnet sich als den, dessen Gestalt er angenommen, wie wir von einem Bilde sagen: „Das ist der und der“; eine Lüge ist das so wenig, als wenn Gott selbst in Menschengestalt dem Abraham erschien, oder der Heiland sich nach seiner Auferstehung in der Gestalt eines Gärtners oder Fremdlings zeigte.“[2])

[1]) Das Buch Tobias. Münster 1877. 162.

[2]) A. a. O.

Alle drei Vergleiche sind jedoch unzutreffend und gehen der Sache aus dem Wege. 1. Bei einem Bilde hat doch niemand die Absicht zu täuschen! Wenn ich auf das Bild des Kaisers zeige und sage: „Das ist der Kaiser", dann weiß jeder, wie das gemeint ist.[1]) — 2. Wenn Gott dem Abraham erscheint, dann sagt er ihm nicht: „Ich bin der und der Mensch", sondern „Ich bin Gott, der Allmächtige" (Gn 17, 1)! — 3. Der Heiland hat sich nicht in Gestalt eines Gärtners oder Fremdlings „gezeigt", sondern er wurde von Maria für den Gärtner angesehen und von den Emmausjüngern, deren Augen „gehalten" waren, nicht erkannt. Ob der Heiland wohl auf die Frage: „Wer bist Du?" geantwortet hätte: „Ich bin der Gärtner"?!

Selbst sucht nunmehr den beiden Namen, die der Engel für sich und seinen angeblichen Vater ausgibt, eine tiefere Bedeutung beizulegen und so die Wahrheit jener Aussage zu retten.[2]) Für den Engel passe „in viel erhabenerem Sinne" der Name „azarjah, d. i. der Herr ist Helfer, Gotthelf". Darin kann man ihm beistimmen: dieser Name würde ebensogut für das Amt des Engels passen wie sein eigentlicher Name Raphael (= Gott bringt Heilung[3]). Allein er will in derselben Weise auch den zweiten Namen „hananjah, d. i. Erbarmer

[1]) Oder wenn ein Schauspieler eine noch lebende Person auf der Bühne vorstellt, dann kann er zwar auch von sich sagen: „Ich bin der und der"; aber wer unter den Zuschauern wird glauben, daß jene Persönlichkeit selbst auf der Bühne steht? Hier jedoch ist Tobias fest davon überzeugt, daß der bei ihm weilende Engel ein Israelit mit Namen Azarias, der Sohn eines ihm bekannten Ananias ist. Und der ihm diese Überzeugung beigebracht hat, ist kein anderer als der Engel selbst.

[2]) A. a. O.

[3]) Freilich scheint der Verfasser des Buches anderer Meinung zu sein; denn wenn er von dem Engel spricht, nennt er ihn niemals Azarias, sondern nur „Raphael" oder „den Engel".

oder Beschützer ist der Herr" als eine Bezeichnung für Gott ansehen und das Verhältnis des Engels zu Gott in dem oben angeführten Sinne erklären. Daran ist aber gar nicht zu denken. Hananjah kann eben so wenig ein Gottesname sein wie Azarjah, Tobijjah und alle die zahlreichen Namen im Alten Testament, die durch Zusammensetzung mit Jah gebildet sind. Tobias kann nach den Worten des Engels nur an einen Menschen gedacht haben, und daß der Engel nicht etwa Gott, sondern nur einen bestimmten, dem Tobias bekannten Israeliten im Auge gehabt hat, beweist der Zusatz „der große".

Es ist also keine Frage, daß der Engel der Familie des Tobias die Meinung beibringen will, er sei einer ihrer Stammesgenossen. Diese Absicht wird auch mit Erfolg gekrönt. Denn Tobias, der Vater, kennt das Geschlecht des Ananias. Er rühmt es und spricht dem Fremdling seine Genugtuung darüber aus, daß er jenem Geschlechte angehöre (V. 14). Der Engel macht aber keine Miene, seinen Irrtum aufzuklären.

Eine solche Irreführung des Fragenden wird für die damalige Zeit nichts Anstößiges gehabt haben. Aber können wir es mit unseren Begriffen von Sittlichkeit vereinigen, daß ein Engel Gottes sich eines solchen Mittels bedient haben soll, um die Menschen über seine Person im Ungewissen zu lassen? Der hl. Augustinus bezeichnet bekanntlich die Lüge als enuntiatio falsa cum voluntate ad fallendum prolata. Trifft das hier nicht genau zu? — Und wenn man etwa den Begriff der Amphibolie oder der Mentalreservation anwenden wollte, so würde man damit dem Engel wirklich keinen Gefallen erweisen. Aber das kann man nicht einmal; denn nach dem oben Gesagten ist es unmöglich, den Worten des Engels einen zweiten Sinn unterzuschieben.

Da wir uns nicht vorstellen können, daß ein Engel Gottes etwas getan hat, was den sittlichen Grundsätzen des Christentums widerspricht, so müssen wir dieses Gespräch mit dem Engel für eine freie dichterische Ausschmückung halten, die für die damalige Zeit mit ihren unvollkommeneren sittlichen Begriffen sehr wohl erbaulich wirken konnte. —

Die Eingeweide des Fisches, den der junge Tobias nach der Weisung des Engels fängt und tötet, müßten nach dem Wortlaut des Buches wie ein natürliches Mittel oder wie ein Zaubermittel gewirkt haben. Ich gebe zunächst die dahin gehörenden Stellen wieder.

6,5 sagt der Engel: „Denn zu einem trefflichen Heilmittel dienen seine Galle, sein Herz und seine Leber."

V. 8f erklärt er weiter: „Das Herz und die Leber (sind zu gebrauchen), wenn einen ein Dämon oder böser Geist quält. Du mußt damit vor dem Mann oder der Frau räuchern: dann wird man nicht mehr gequält. Die Galle dient zum Salben eines Menschen, der weiße Flecken auf den Augen hat: dann wird er geheilt."

V. 17f: „Wenn du in das Gemach gehst, dann nimm eine Kohle vom Räucherwerk und lege darauf etwas von dem Herz und der Leber des Fisches und räuchere. Wenn das der Dämon riecht, dann wird er fliehen und in Ewigkeit nicht wiederkommen."

8,2f: „Als er hinging, gedachte er der Worte Raphaels, nahm eine Kohle vom Räucherwerk, legte darauf das Herz des Fisches und die Leber und räucherte. Als das der Dämon roch, floh er nach Oberägypten, und der Engel band ihn."

11,10ff: „Tobias aber kam an die Tür und stieß sich. Da lief sein Sohn auf ihn zu, erfaßte

seinen Vater, strich die Galle auf die Augen seines Vaters und sprach: Sei getrost, Vater! Als es ihn aber biß, rieb er seine Augen. Da lösten sich die weißen Flecken von seinen Augen, und er sah seinen Sohn und fiel ihm um den Hals."

Die Angaben in 6,5.8.9 sind ganz allgemein gehalten. Sie sagen nicht etwa, daß die Eingeweide des Fisches nur dem Tobias nützlich sein werden, sondern daß sie in allen solchen Fällen helfen. Schon Serarius (gestorben 1609) bemerkt dazu: „Welcher Dioscorides, Plinius oder Matthiolus könnte die einem Kraute innewohnende natürliche Heilkraft anders bezeichnen? Mit welchen anderen Worten könnte Theophrast, Hippokrates und Galenus stärker die natürlichen Arzneimittel ausdrücken?"[1]) Besonders deutlich folgt dies aus V. 8, wo vorausgesetzt ist, daß ein beliebiger Mensch, ob Mann oder Frau, von einem Dämon geplagt werde. Unerfindlich ist es daher, wie Kaulen aus diesem Verse das Gegenteil herauslesen und behaupten kann: „Indes sagt Raphael 6,8 nicht, daß diese Wirkung eine allgemeine, sondern daß sie eine in dem konkreten Falle zutreffende sei."[2]) Darum ist es auch unrichtig, wenn es bei Loch und Reischl zu 8,3 heißt: „Die Räucherung erhielt diese verscheuchende Kraft nur durch den Gehorsam und das Vertrauen des Tobias auf Gott". Daran ist auch nicht mit einer Silbe gedacht.[3])

[1]) Bei Gutberlet a. a. O. 193.

[2]) A. a. O. 80.

[3]) Anders liegt die Sache II Kn 5,10 ff. Hier wird der Syrer Naaman vom Aussatze rein, weil er im Gehorsam gegen den Propheten Elisaeus sich siebenmal im Jordan badet. Da gilt die Heilung nur für den einen Fall; aber darum lesen wir hier auch nicht eine Wendung wie: „Wenn ein Aussätziger sich siebenmal im Jordan badet, dann wird er rein", wie sie Tb 6,8 entsprechen würde. Ebenso wenig dürfen wir die Heilungswunder Christi heranziehen, bei denen

Zu 6,9 lesen wir bei Loch und Reischl: „Daß die Galle einiger Fische Heilkraft habe in Augenkrankheiten, war Annahme des ganzen Altertums.“ Dazu paßt aber nicht die weitere Bemerkung, daß „die Heilkraft der Eingeweide nicht auf deren natürlichen Eigenschaften, sondern auf wunderbarer Veranstaltung durch Gott beruhte“. Wenigstens mußte Tobias, wenn das die Annahme des ganzen Altertums war, die Worte des Engels so verstehen, daß dieser Fisch zu denen gehörte, deren Galle jene Heilkraft besaß. Wie konnte er nach den Worten seines Begleiters an etwas anderes, an ein wunderbares Eingreifen Gottes, denken?

Der böse Geist wird wirklich durch den Geruch vertrieben: 8,3. Dazu heißt es bei Loch und Reischl: „Um auf die Körperwelt, hier zunächst auf die Verlobten der Sara, einwirken zu können, mußte das Dämonium selber irgend eine Art Körperlichkeit zu Hilfe nehmen, und für diese konnte die veranstaltete Räucherung unerträglich werden, wodurch wenigstens zeitweise der böse Geist verscheucht wurde, bis ihn Raphael ganz entfernte.“ Diese Forderung einer „Körperlichkeit“ des Dämoniums ist natürlich nur ein Notbehelf. Nach katholischer Lehre können die bösen Geister dem Menschen nicht nur an der Seele, sondern auch am Leibe schaden. Müssen sie zu diesem Zwecke denn immer eine „Art Körperlichkeit“ anziehen? Dann müßte man so etwas folgerichtig auch für die Schutzengel annehmen, wenn sie die Menschen beschützen; denn da müssen sie ja auch „auf die Körperwelt einwirken“.

---

er sich äußerer Zeichen bediente. Denn das Bestreichen der Augen des Blindgeborenen durch Speichel und Erde und das Abwaschen der Augen in der Quelle Siloa waren nicht die Mittel, wodurch er sehend wurde: Jesu Allmacht öffnete ihm die Augen.

Selbst gibt drei Lösungsversuche[1]: 1. „Raphaels Worte könnten so verstanden werden, als ob das Herz und die Leber des Fisches natürlicherweise diese Kraft hätten, und es ist ja wirklich denkbar, daß Gott den stolzen Geist der Finsternis den Einwirkungen natürlicher Kräfte materieller Substanzen unterworfen hätte." Die Worte können nicht nur, sie müssen sogar so verstanden werden, daß Herz und Leber jene natürliche Kraft haben, wenn man den Worten nur ihre Bedeutung läßt. Freilich wird die Begründung, die Selbst dazu gibt, nicht der ganz gleichartigen Wirkung der Galle auf die Augen gerecht. Aber die Schwierigkeiten, die diese Erklärung zur Folge hat, scheinen ihm doch zu groß zu sein; denn er sieht sich nach anderen Deutungen um.

2. „Doch scheint das Nachfolgende den wirklichen Sachverhalt so zu erklären, daß Raphael den Asmodaeus bannte, als Tobias räucherte. Dies konnte aber der Engel dem Tobias nicht sagen, ohne sich zugleich zu erkennen zu geben, wozu die Zeit noch nicht gekommen war." Ja wäre dann die ganze Begebenheit mit dem Fische, die Aufbewahrung der Eingeweide und ihre Räucherung etwas anderes gewesen als eine Komödie, die der Engel mit Tobias gespielt?[2]) Übrigens ist jene Annahme ganz falsch; denn Raphael bannte den Dämon erst in Ägypten, wohin er geflohen, nachdem er durch den Geruch vertrieben war.[3])

---

[1]) A. a. O. 871.

[2]) Auch das Bestreichen der Augen des Vaters mit der Galle des Fisches hat nach Selbst den Zweck gehabt, einstweilen noch zu verbergen, daß der Begleiter ein Engel sei (a. a. O. 873 f). Schadet man durch solche Mittel nicht dem Charakter des Engels mehr als man ihm nützen kann?

[3]) Vgl. Gutberlet a. a. O.

3. „Vielleicht kann man sagen, daß der Engel nur nach der damals allgemein geläufigen Anschauungsweise redete, die derartigen Dingen eine gewisse Heilkraft zuschrieb, während in Wirklichkeit die Allmacht Gottes die Heilung bewirkte, nachdem der Gehorsam und die Frömmigkeit des Tobias erprobt waren.“ Wenn man versucht, diese Annahme auf das Gebiet der Inspirationslehre zu übertragen, dann erscheint so etwas manchmal mehr als bedenklich. Engelkemper hatte behauptet,[1]) der inspirierte Verfasser von Gn 2, 10 ff hätte „sich an die Denk- und Sprechweise seiner Zeit gehalten“, als er die Lage des Paradieses beschrieb und die Nilquelle nach Asien verlegte, und mußte dafür von Hetzenauer die Marke „liberalis“ in Empfang nehmen,[2]) während Selbst Engelkempers „Auffassung mit der Inspiration der Hl. Schrift vereinbar“ hält.[3]) In der Tat kann man es verstehen, daß der biblische Schriftsteller „nach der damals allgemein geläufigen Anschauungsweise redete“, um von den Menschen, für die er schrieb, verstanden zu werden! Das ist keine Irreführung der Menschheit durch den inspirierenden Hl. Geist. Ganz anders jedoch würde die Sache hier liegen. Denn da hätte nicht ein Mensch mit beschränktem Wissen geredet, sondern ein direkter Gesandter Gottes, ein Engel, der natürlich wissen mußte, daß in den Eingeweiden des Fisches eine solche Kraft nicht vorhanden ist. Er hätte es trotzdem dem Tobias gesagt, ihn also geradezu getäuscht. Warum sagt er ihm denn keine Silbe von Gottes Allmacht, die zum Lohne der erprobten Frömmigkeit wirksam sein werde?

Und ist es nicht auch übertrieben, hier eine Erprobung von Gehorsam und Frömmigkeit an-

[1]) Die Paradiesesflüsse. Münster 1901, 37.

[2]) Theologia Biblica I. Freiburg 1908, XVII, vgl. 25.

[3]) A. a. O. 162.

zunehmen? Setzen wir einen ähnlichen Fall. Für Tobias ist der Engel ein Mensch. Wenn ich von einem Menschen, den ich sonst sehr hoch schätze, auf die Heilkraft einer Pflanze oder eines sogenannten Hausmittels aufmerksam gemacht werde, und ich brauche im Notfall dieses Mittel — habe ich dann schon einen Beweis von Gehorsam und Frömmigkeit abgelegt?

Schließlich glaubt Selbst unter Berufung auf Mt 17, 20 sagen zu können, daß „die Enthaltsamkeit und das Gebet des Tobias und der Sara zur Vertreibung des Teufels mitwirkten".[1]) Davon sagt der biblische Text wieder kein Wort. Wohl berichtet 8, 4ff von Enthaltsamkeit und Gebet der Neuvermählten, aber erst nachdem der böse Geist vertrieben und gebannt war.

Daß die Fischgalle die Blindheit des Vaters nicht auf natürliche Weise geheilt habe (wie es der klare Wortlaut des Textes angibt!), schließt Selbst einmal daraus, daß Raphael den jungen Tobias anweist, vorher zu beten, und dann daraus, daß der Engel, als er sich zu erkennen gibt, erklärt, Gott habe ihn gesandt, Tobias und seine Schwiegertochter zu heilen.[2]) Da ist auch viel zu viel in den Text hineingelegt. Wenn ein Arzt vor der Operation den Kranken ermahnt zu beten, und die Operation gelingt, folgt dann daraus, daß bei der Operation übernatürliche Kräfte wirksam gewesen sind? Sehen wir uns übrigens das Gebet, das Tobias nach der Weisung des Engels verrichtet, etwas näher an, so finden wir, daß es gar kein Bittgebet ist. Der Engel sagt ihm: „Ubi introieris domum tuam, statim adora Dominum Deum tuum, et gratias agens ei accede ad patrem

[1]) A. a. O. 871.

[2]) A. a. O. 873.

tuum."[1]) Danach scheint es nichts anderes zu sein als ein Dankgebet für die glückliche Heimkehr. Ebenso heißt es darauf von der Familie: „Cumque adorassent Deum et gratias egissent, consederunt.

Was nun die Erklärung des Engels angeht, so lautet sie 12, 14: „Und nun hat mich Gott gesandt, dich zu heilen und deine Schwiegertochter Sara von dem bösen Geiste zu befreien." Dem Sinne dieser Worte genügen wir vollständig, wenn wir sagen (was wir nach dem Vorhergehenden sagen müssen), daß Raphael dem jungen Tobias die Anweisungen gab, um jene Heilungen hervorzurufen.

Die Erklärungsversuche, die ich ablehnen zu müssen geglaubt habe, gehen offenbar von der Voraussetzung aus, daß die Eingeweide eines Fisches nicht die Wirkung haben können, Teufel zu vertreiben und blinde Augen sehend zu machen. Und doch besagt es der Text mit deutlichen Worten, daß der Engel dem jungen Tobias ein ihm unbekanntes natürliches Mittel an die Hand gegeben habe, seinen Vater und seine Braut zu heilen.

Die Sache liegt hier ähnlich wie bei den Ursachen der Sündflut. Der Wortlaut der biblischen Erzählung sagt auch dort, daß Gott durch ein natürliches Mittel, nämlich durch einen Regen, der vierzig Tage und vierzig Nächte andauerte, die gesamte Erde so überschwemmt habe, daß das Wasser fünfzehn Ellen höher stand als die höchsten Berge.[2]) Daß ein solcher Regen mit solchen Folgen auf natürliche Weise unmöglich ist und auf übernatürliche Weise nur durch eine ganze Reihe der

---

[1]) 11,7. — Die Stelle steht nur in der Vulgata. Das ist natürlich noch kein Beweis gegen ihre Ursprünglichkeit.

[2]) Vgl. Biblische Zeitschrift 1910, 1 ff.

auffälligsten Wunder zustande kommen kann, hat u. a. Schöpfer nachgewiesen.[1]) Und doch muß sich die Exegese damit abfinden.

Was nun die behandelten Angaben im Buche Tobias betrifft, so stehen wir vor der Wahl, entweder an dem Text solange herumzuarbeiten, bis man ihn das Gegenteil besagen läßt, oder an dem Wortlaut festzuhalten und ihm nur eine relative Wahrheit zuzusprechen. In diesem Falle sind jene Züge nicht streng geschichtliche Wahrheit, sondern eine volkstümliche Ausschmückung der Tatsache, daß der Engel Raphael den Bedrängten, die in dem Buche auftreten, geholfen hat. Die Züge, die uns unmöglich erscheinen, haben sicherlich in der damaligen Zeit erbaulich gewirkt. Geben wir ihre Geschichtlichkeit auf, erklären wir sie als midraschartige Zutaten, dann bleibt trotzdem der religiös-sittliche Grundgedanke des Buches bestehen, den Gutberlet in die Worte kleidet: „Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum: Gott kann auch, was dem Menschen das größte Unglück erscheint, wie Armut, Blindheit, in das größte Glück verwandeln und wird dies, wenn der Mensch keinen Widerstand leistet, auch unfehlbar immer tun, schon hier, aber in höherem Maße im Himmel.“ [2])

III.

Es kommt mitunter vor, daß wichtige Einrichtungen, Gesetze, Schriften in eine frühere Zeit zurückversetzt, einem berühmten Manne der Vorzeit zugeschrieben werden, obwohl sie aus späterer Zeit stammen. Man braucht dabei nicht gleich an Betrug und Fälschung zu denken. Es kann das vielmehr aus bester Absicht geschehen —

---

[1]) Bibel und Wissenschaft. Brixen 1896, 203 ff.

[2]) A. a. O. 198.

wiederum zum Zweck der Erbauung.[1]) Finden wir so etwas im Alten Testament?

Ich wähle zunächst zwei gesetzliche Be-Bestimmungen aus dem Deuteronomium aus.

Dt 17,14—20 enthält das sog. Königsgesetz. Dieses Gesetz besagt, wenn das Volk einen König haben wolle, dann solle der König von Jahwe auserwählt werden und kein Ausländer sein. Er solle sich nicht viele Rosse halten, keine Beziehungen mit Ägypten pflegen, sich nicht viele Weiber halten, nicht viele Schätze aufhäufen. Vielmehr solle er sich eine Abschrift „dieses Gesetzes" machen lassen und beständig darin lesen, damit er nicht hochmütig werde, und damit er und seine Söhne lange auf dem Thron sitzen.

Hoberg gibt nun zu, daß dieses Gesetz nicht von Moses stammt, sondern behauptet, daß es von Samuel verfaßt sei.[2]) In der Tat kann es unmöglich älter als die Zeit Samuels sein. Denn als unter Samuel das Volk die Einführung des Königtums verlangt, da sträubt sich Samuel entschieden dagegen. Er bezeichnet dieses Verlangen des Volkes geradezu als einen Abfall von Jahwe (I Sm 8,7). Das hätte er aber unmöglich tun können, wenn Moses schon den Fall vorausgesetzt,

---

[1]) Ähnlich ist es aufzufassen, wenn die Kirche gelegentlich das Abstinenzgebot auf Gott zurückführt. In dem Tagesgebet am Mittwoch in der zweiten Fastenwoche heißt es: „Populum tuum, quaesumus Domine, propitius respice, et quos ab escis carnalibus praecipis abstinere, a noxiis quoque vitiis cessare concede." Wenn auch die Pflicht des Fastens „durch das natürliche Sittengesetz und das göttliche Gebot klar ausgesprochen ist" (A. Koch a. a. O. 68), so gibt es doch kein positives göttliches Gebot, das gerade das Essen von Fleisch an gewissen Tagen untersagt. Der Wortlaut des obigen Gebetes macht jedoch aus dem im Namen Gottes gegebenen Kirchengebot ein göttliches.

[2]) Moses und der Pentateuch (Bibl. Studien X, 4) Freiburg 1905, 67.

daß das Volk einen König begehren würde und für diesen Fall die nötigen Anweisungen gegeben hätte.

Nun lautet aber die Einleitung zu dem Königsgesetz also: „Wenn du in das Land kommen wirst, das Jahwe, dein Gott, dir geben wird und du es in Besitz genommen hast und darin wohnst, und wenn du dann sagst: „Setze einen König über mich . . .“ Der Wortlaut des Satzes setzt deutlich voraus, daß das Volk noch nicht im gelobten Lande wohnt; sein Verfasser hat also das ganze Gesetz in die Zeit des Moses verlegt. Wir können es verstehen, daß ein späteres Gesetz als Gesetz des Moses bezeichnet wurde: es galt als in seinem Geiste gegeben, als eine Fortsetzung und Erweiterung des Werkes, das Moses geschaffen. Hoberg sagt bei einer anderen Gelegenheit: „Es gibt Psalmen, welche die Überschrift לדוד tragen, aber nicht von David herrühren; bei ihnen besagt diese Überschrift, daß solche Psalmen im davidischen Geiste gedichtet und daher der von David herrührenden Sammlung angegliedert sind. Nichtsdestoweniger nennt das Konzil von Trient das alttestamentliche liturgische Liederbuch ‚den davidischen Psalter von 150 Psalmen‘ (Psalterium Davidicum centum quinquaginta Psalmorum). In derselben Weise enthält auch der jetzige Pentateuch Bestimmungen, welche als Ausbau mosaischer Gedanken in legitimer Weise von inspirierten Verfassern der von Moses herrührenden Sammlung eingefügt und dadurch zu Bestandteilen der übernatürlichen Offenbarung erhoben wurden.“[1]) Dagegen ist gewiß nichts zu sagen; aber wenden wir es auf den obigen Fall an, so müssen wir zugeben, daß die Einleitung des Königsgesetzes eine Fiktion ist und in dem Leser zunächst den

[1]) Die Genesis.[2] Freiburg 1908, XXIX.

unrichtigen Eindruck erweckt, als ob das Gesetz im Ostjordanlande, also von Moses selbst gegeben sei. Mit keinem Worte ist auch nur angedeutet, daß es aus einer späteren Zeit, etwa aus der Zeit des Samuel, stamme: wir können so etwas nur aus dem Vergleich mit anderen Stellen und aus inneren Gründen erschließen, und auch Hoberg hat sich nur von inneren Gründen leiten lassen. V. 14 hat somit keinen geschichtlichen Wert, sondern nur erbaulichen.

Die deuteronomischen Gesetze über den Zehnten verlegt Hoberg ebenfalls in die Zeit Samuels.[1]) Dazu rechnet er u. a. Dt 12, 11. Diese Bestimmung läßt sich aber nicht trennen von V. 10. Die Verse 10 und 11 stehen zu einander in dem Verhältnis von Vorder- und Nachsatz. Der ganze Satz lautet: „Wenn ihr den Jordan überschritten habt und in dem Lande wohnet, das Jahwe, euer Gott, euch zum Eigentum gegeben, und wenn ich euch Ruhe gegeben habe vor allen euren Feinden ringsum und ihr sicher wohnet, dann soll die Stätte, die Jahwe, euer Gott, sich auswählen wird, um dort seinen Namen wohnen zu lassen, dazu dienen, daß ihr dorthin alles bringt, was ich euch befohlen habe: eure Brandopfer und Schlachtopfer, eure Zehnten u. s. w."

Für die Begründung, daß daß Gesetz aus nachmosaischer Zeit stammt, verweise ich auf Hoberg. Wir haben hier denselben Fall wie oben. Die Fassung der Vorschrift setzt wiederum voraus, daß sie in der Zeit gegeben ist, wo die Israeliten noch im Ostjordanlande weilten; sie ist also eine Fiktion ohne geschichtlichen Wert.[2])

---

[1]) Moses u. d. Pentat. 66ff.

[2]) Auf dem Koppernikus-Denkmal in Frauenburg, das 1909 vollendet wurde, ist die Sonne dargestellt, umgeben von acht Planeten. Der „sensus obvius" dieser Darstellung

I Chr 22,2 ff erzählt die Vorbereitungen, die David für den Tempelbau getroffen habe. David bestellt danach Steinmetzen zum Behauen der Quadern, er besorgt Eisen zu Nägeln und Klammern, soviel Erz, daß man es nicht wägen kann, und unzählige Zedernbalken aus Tyrus und Sidon (V. 2—4). Nun läßt er seinen Sohn Salomo rufen und beauftragt ihn, den Tempel zu bauen (V. 6). Zugleich zählt er ihm auf, was er alles für den Tempelbau besorgt habe: 100000 Talente Gold, eine Million Talente Silber, Eisen und Erz soviel, daß es nicht zu wägen ist, Balken und Steine, Werkleute, Steinmetzen, Maurer, Zimmerleute und andere Handwerker und Künstler (V. 14—16). Nach 28,11 ff übergibt er dem Salomo die Pläne für den Tempel und alles, was zu ihm gehört, sowie die Vorräte. Die Angaben erstrecken sich bis auf die kleinsten Gegenstände wie Gabeln, Becken, Kannen und Becher. Nach K. 29 gibt David noch mehr Schätze zum Tempelbau, und die vornehmen Israeliten schließen sich mit freiwilligen Gaben in reicher Fülle an.

Nach dieser Schilderung müßte nicht erst Salomo, sondern schon David die Hauptarbeit für den Tempelbau geleistet haben. Salomo brauchte danach weiter nichts zu tun als die Vorräte zu übernehmen und mechanisch das zu verrichten, was David sich ausgedacht hatte. Seine Be-

---

ist offenbar der, daß Koppernikus gelehrt habe, die acht Planeten, also auch Uranus und Neptun, bewegen sich um die Sonne. Das entspricht nun nicht der strengen Wirklichkeit, der Geschichte: denn Koppernikus hatte von jenen beiden Planeten noch keine Ahnung. Natürlich wird niemand an dieser „Ungeschichtlichkeit“ Anstoß nehmen. Die erwähnte „Behauptung“ des Denkmals hat zwar keinen Wert für die eigentliche Geschichte der Astronomie aber sie ist doch eine Weiterführung, ein „Ausbau“ der Lehre des Koppernikus und kann den Forschern späterer Jahrtausende den Beweis liefern, daß das Denkmal nicht vor 1846 errichtet ist.

deutung für den Tempelbau wäre also auf ein Mindestmaß beschränkt gewesen.

Ein ganz anderes Bild gewinnen wir aus I Kn 5. 6. Hier ist es erst Salomo, der mit König Hiram von Tyrus einen Vertrag schließt wegen des Tempelbaues. Salomo ersucht Hiram unter anderem, Zedern auf dem Libanon zu fällen und sie nach Palästina schaffen zu lassen. Beim Tempelbau Salomos, wie er hier beschrieben ist, wird auch nicht mit einem Wort Bezug genommen auf etwaige Vorbereitungen Davids. Was war denn beispielweise aus den „unzähligen Zedernbalken" geworden, die nach I Chr 22 David dem Salomo übergeben hatte?

Den Unterschied zwischen den beiden Erzählungen stellt Hummelauer folgendermaßen dar[1]: „Igitur narratio 1 Par. facit Davidem templi architectum, Salomonem opificem tantum architecti iussa exsequentem; narratio 3 Reg. Salomonem facit architectum, ei uni totam operis laudem attribuit. Dicesne, utramque narrationem esse aeque ac plene historicam? potissimam laudem aedificati templi aeque spectasse ad Davidem et ad Salomonem? Et equidem, si alterutram narrationem oporteat pronuntiare altera esse minus historicam, id de narratione 1 Par. pronuntiaverim potius . . . . Erit igitur pericope scripta liberiore calamo quam historiae 1—4 Reg." Dazu bemerkt Schäfers, daß er für diesen Abschnitt der Chronik „die volle Freiheit eines Dichters, der zum Zweck die Erbauung der Leser hat, in Anspruch nimmt."[2])

[1]) Commentarius in librum primum Paralipomenon Paris 1905. 323.

[2]) In seiner eingehenden Besprechung des H.schen Werkes: Biblische Zeitschrift 1908, 56.

Das Geschichtliche besteht hier darin, daß David daran gedacht hat, einen Tempel zu bauen[1], das Erbauliche darin, daß er schon an jede Einzelheit gedacht hat. Salomos Tempelbau ist in Wirklichkeit eine Ausführung von Davids Plan; aber der erbaulich schreibende Chronist läßt den David noch viel mehr tun. Im wesentlichen liegt die Sache hier so wie bei den oben besprochenen Stellen aus dem Deuteronomium, wo z. B. das in nachmosaischer Zeit gegebene Königsgesetz als Gesetz des Moses bezeichnet wurde. —

Das Buch der Weisheit führt in der Septuaginta, also im Urtexte, und in der Peschitta die Überschrift „Weisheit Salomos". Das muß auf den unbefangenen Leser den Eindruck machen, als ob Salomo der Verfasser des Buches sei. Dazu kommt, daß diese Überschrift vollständig zu dem Inhalt des Buches paßt. Wenigstens von K. 7 an „wird die Person des Redenden durch Merkmale gekennzeichnet, welche nur auf Salomo passen".[2]) Der Verfasser erzählt, daß er ein König sei (7,5; 9,7), daß er zu Gott um Weisheit gebetet und sie erhalten habe (7,7 ff), daß ihm Gott geboten, den Tempel zu bauen (9,8). Auf Grund dieser Angaben hat man das Buch vielfach wirklich als eine Schrift Salomos aufgefaßt. Als solche betrachten es Irenäus, Melito von Sardes, Hippolyt, Klemens von Alexandrien, Tertullian, Cyprian, Ambrosius, Epiphanius.[3]) Die äthiopische Bibelübersetzung rechnet es zu der Klasse der alttestamentlichen Bücher, die sie „Salomo" nennt.[4]) Es gibt sogar eine jüdische Über-

[1]) Vgl. Hummelauer, a. a. O. 324.

[2]) Kaulen, a. a. O. II, 155.

[3]) Vgl. Kaulen a. a. O. 156 und im Kirchen-Lexikon² XII, 1281.

[4]) Vgl. Kaulen, Einleitung II, 4.

lieferung zu Gunsten Salomos.[1]) — Aber auch kirchliche Erlasse sprechen sich so aus. Auf den Synoden zu Hippo 393 und Karthago 397 ist die Rede von Salomonis libri quinque (gemeint sind Sprichwörter, Hoheslied, Prediger, Weisheit und Sirach), ebenso in dem Erlasse des Papstes Innocenz I an Exsuperius von Toulouse (Anf. d. 5. Jhdt.)[2]). Trotzdem erklärt Kaulen das Buch als „eine dem König Salomo in den Mund gelegte Rede" und beweist, daß es aus der ägyptischen Zeit stammt und ursprünglich griechisch geschrieben ist[3]) — alles aus inneren Gründen. Jener Umstand, der viele dazu geführt hat, in dem Buche eine salomonische Schrift zu sehen — die Selbsteinführung Salomons — ist ihm nur eine „rhetorische Fiktion".[4])

Dieses Zugeständnis ist höchst wertvoll. Den Ausdruck „Fiktion" habe ich oben gebraucht mit Bezug auf die beiden deuteronomischen Gesetze, die aus nachmosaischer Zeit stammen, aber in die Zeit des Moses zurückverlegt werden. Die Sache liegt dort genau so wie hier. Dort werden spätere Gesetze dem eigentlichen Gesetzgeber, dem Vertreter des Gesetzes, Moses, in den Mund gelegt, hier ein Buch, das Weisheitslehren enthält, dem Vertreter der Weisheit, Salomo. Dem Buche soll dadurch eine höhere Würde verschafft werden, und damit ist ein erbaulicher Zweck erreicht.[5])

---

[1]) Kaulen, a. a. O. 156.

[2]) Vgl. Kaulen a. a. O. I, 30.

[3]) A. a. O. II, 155ff.

[4]) Kirchen-Lexikon a. a. O.

[5]) J. Mader (Allgemeine Einleitung in das Alte und Neue Testament, Münster 1908, 29) bemerkt hiezu: „Es widerspricht nicht der Wahrhaftigkeit der Bibel, wenn der Verfasser eines didaktischen Buches sich den Anschein gibt, als ob er Salomo wäre . . . . Es ist das eine literarische

Mit demselben Recht also, mit dem Hoberg die nachmosaischen Zusätze im Pentateuch als „Ausbau mosaischer Gedanken“ bezeichnet, können wir Salomos Tempelbau als „Ausbau davidischer Gedanken“ und die Abfassung des Buches der Weisheit als „Ausbau salomonischer Gedanken“ ansehen.

Auch hier möchte ich ein Beispiel aus der kirchlichen Liturgie anführen. Im Brevier steht unter der Überschrift Symbolum S. Athanasii ein Glaubensbekenntnis, das nachweisbar nicht vom hl. Athanasius verfaßt, sondern später im Abendlande entstanden ist.[1]) Jene Überschrift läßt sich kaum anders erklären als dadurch, daß man es einst dem hl. Athanasius in den Mund gelegt hat. Offenbar wollte man dieser Zusammenfassung der kirchlichen Glaubenslehre eine größere Geltung, eine bessere Beglaubigung verschaffen, wenn man sie jenem berühmten Verteidiger des katholischen Glaubens gegen den Arianismus in den Mund legte. Die Überschrift ist nicht geschichtlich, sondern erbaulich zu deuten.

Fiktion, die auch sonst im Altertum vorkommt und den Zweck hat, einem Buche durch den Namen eines berühmten Mannes mehr Autorität zu geben.“ Allein mit welchem Rechte will man so etwas auf die didaktischen Bücher beschränken? Die lehramtlichen Entscheidungen kennen diesen Ausdruck garnicht und machen hinsichtlich des Charakters der einzelnen Bücher keinen Unterschied. Wir werden also wohl jene Behauptung erweitern und zugeben müssen, daß es der Wahrhaftigkeit der Bibel auch nicht widerspricht, wenn etwa der Verfasser eines Gesetzes sich den Anschein gibt, als ob er Moses wäre. Ist schließlich ein Gesetzbuch nicht auch ein „didaktisches Buch“?

[1]) Vgl. Bardenhewer, Patrologie.[3] Freiburg 1910, 213; Rauschen, Patrologie.[3] Freiburg 1906, 105; Denzinger, Enchiridion[10] Freiburg 1908, 17. Hier ist das S Athanasii des Breviers schon umgeändert in quod vocatur Athanasianum.

IV.

Die „ungefähr viertausend Jahre“ von Adam bis Christus stehen noch immer im Katechismus. Wenn auch Selbst darüber klagt[1], so sind sie doch als eine ganz bestimmte Summe dem Volke in Fleisch und Blut übergegangen und bilden in Verbindung mit den vier Adventswochen ein Moment religiöser Erbauung. Man kann nicht sagen, daß die Zahl 4000 auf willkürlicher Annahme beruht. Sie ist vielmehr gewonnen aus einer Zusammenstellung der für die Chronologie in Betracht kommenden Zahlenangaben des Alten Testaments nach dem hebräischen oder dem lateinischen Text. Die genaue Zahl würde nach Selbst[2] 4225 sein. Eine größere Zahl erhält man auf Grund des samaritanischen Pentateuchs (gegen 4500), eine noch größere aus der griechischen Bibel (rund 5500). Eine vierte Angabe bietet das Martyrologium Romanum, das die Geburt Christi auf das Jahr 5199 nach der Erschaffung der Welt ansetzt. Aus dem Umstande, daß die Kirche in dem Martyrologium eine andere Berechnung hat als in ihrer amtlichen Bibelausgabe und daß die amtliche Bibel der griechischen Kirche andere Zahlen hat als die der lateinischen, folgert man, daß die Kirche keine der Angaben für bindend betrachtet.[3])

Euringer sucht durch kritische Vergleichung der einzelnen Texte herauszufinden, welches die ursprünglichen Zahlen sind und kommt dabei zu dem Ergebnis, daß die Erschaffung Adams nach der Bibel höchstens in das Jahr 4814 v. Chr an-

[1]) A. a. O. 222. (Als Seitenzahl ist dort irrtümlich 322 gedruckt).

[2]) A. a. O. 206.

[3]) Vgl. Schanz, Das Alter des Menschengeschlechts. (Bibl. Studien I, 2) Freiburg 1896, 38; Selbst a. a. O.

zusetzen sei.[1]) „Alle Fehlerquellen in Rechnung gezogen: die vorchristliche Periode übersteigt nach den Angaben der Bibel 5000 Jahre in keinem Fall." [2])

Mit diesen biblischen Angaben hat man seit langer Zeit die Ergebnisse der Profangeschichte verglichen.[3]) Es würde hier zu weit führen, dies im einzelnen zu erörtern und auch namentlich die starken Übertreibungen zurückzuweisen, mit denen man bis vor kurzem gearbeitet hat. Es ist nämlich nicht zu leugnen, daß man vielfach zu hoch gegriffen hat, namentlich in der Festsetzung der ältesten Ereignisse aus der babylonischen und ägyptischen Geschichte. Allein bei noch so großer Vorsicht herrscht doch darin „nahezu Einstimmigkeit, daß die Zahlen der Bibel zu niedrig sind"[4]). Auch wenn man die Zahlen der Bibel noch so hoch ansetzt und die Zahlen der Profangeschichte noch so niedrig — jene sind und bleiben zu klein. Ich weise nur darauf hin, daß Hetzenauer den Zeitraum von Adam bis auf Christus viel größer ansetzt, nämlich auf rund 7000 Jahre.[5])

Auf einen Umstand muß noch aufmerksam gemacht werden, der in apologetischen Erörterungen mitunter übersehen wird. Wenn man die Angaben der Bibel und der Profanwissenschaften über das Alter und die Entwicklung des Menschengeschlechtes mit einander vergleichen will, dann darf man nicht ausgehen von Adam, sondern man muß mit der Zeit nach der Sündflut beginnen. Denn nach der Darstellung der Bibel ist in der Sündflut

[1]) Die Chronologie der biblischen Urgeschichte. (Biblische Zeitfragen II. 11) Münster 1909, 22.

[2]) Ebenda.

[3]) U. a. Schanz in dem genannten Werke.

[4]) Euringer a. a. O. 30.

[5]) A. a. O. 23.

das ganze Menschengeschlecht vernichtet mit Ausnahme der acht Personen in der Arche. Noe wird der neue Stammvater der Menschheit, durch ihn wird die Erde von neuem bevölkert, von ihm allein stammt das jetzige Menschengeschlecht ab und nicht etwa zugleich von anderen geretteten Menschen. So lautet der klare Wortlaut der biblischen Erzählung. Wir müssen also von der obigen Summe, die auf Grund der biblischen Angaben über das Alter des Menschengeschlechtes berechnet ist, die Jahre abziehen, die nach Gn 5 die Menschen bis zur Flut gelebt haben. Das sind aber 1656 Jahre nach dem hebräischen, 1307 nach dem samaritanischen und 2256 nach dem griechischen Text. Die Spannung zwischen Bibel und Profanwissenschaft wird dadurch noch bedeutend vergrößert.

Für die Zeit von der Flut bis auf Abraham ergibt sich nach Gn 11 die Zeit von 290 (H) oder 940 (S) oder 1070 (G) Jahren. Abraham steht aber bereits im Mittelpunkt der Geschichte. Zu seiner Zeit gab es schon gewaltige Weltreiche. Daß zu deren Entwicklung 290 Jahre, wie der hebräische und lateinische Text sagen, zu wenig sind, bedarf keines Beweises. Aber auch die höchste Zahl 1070 in der Septuaginta reicht nicht aus. Hetzenauer setzt die Flut an um rund 5000, Abraham um rund 2200 v. Chr.[1]) Damit erhöht er die Summe der Zahlen in Gn 11 auf 2800, d. h. die größte Summe der griechischen Bibel — 1070 — fast auf das Dreifache![2]) Auf welche Weise — werden wir später sehen.

[1]) A. a. O. 61.

[2]) Vgl. Selbst a. a. O. 207 f.: „Da die Völker, deren Geschichte wir kennen, als nachsündflutliche nachdrücklich bezeichnet werden (Gn 10) und für sie auch nach den niedersten Ansätzen eine ununterbrochene Entwicklung von 3000 bis 4000 Jahren angenommen werden muß, so muß die Sündflut weiter hinauf datiert werden, als die christliche Überlieferung bisher angenommen hat." Es sei aber noch einmal darau

Die Zahlen 290, 940 und 1070 gewinnt man aus Gn 11, indem man die Jahre der Patriarchen von Sem bis Thare, die sie bei der Geburt des Stammhalters hatten, zusammenzählt und davon die 100 Jahre, die Sem vor der Flut gelebt hatte, abzieht. Je größer die Zahl dieser einzelnen Jahre, desto größer ist natürlich die Gesamtzahl. So ist in H das jüngste Alter eines Patriarchen bei der Geburt des Sohnes 29, das höchste 100 Jahre. In S gehen die entsprechenden Zahlen von 70 bis 135, ebenso in G. Daß in G trotzdem die Gesamtzahl um 130 größer ist als in S, kommt daher, daß in G zwischen dem zweiten und dritten Patriarchen noch ein neuer, Kainan, eingeschoben ist, der ebenfalls wie der nächste im Alter von 130 Jahren einen Sohn bekam. Ob man diesen Kainan für ursprünglich hält[1]) oder für einen späteren Zusatz[2]) — das ändert an dem Gesamtergebnis wenig: der Unterschied zwischen 940 und 1070 Jahren spielt in unserer Frage keine große Rolle. Das Durchschnittsalter der Patriarchen bei der Geburt des Stammhalters ist nach H rund 43 Jahre, nach S 116, nach G 117 Jahre.

Will man nun die Zahlen von Gn 11 mit der Geschichtswissenschaft in Einklang bringen, so sind nur zwei Wege möglich: „Entweder sind die Glieder des zweiten Stammbaumes der Urgeschichte nicht vollständig, oder die Zahlen sind nicht richtig überliefert".[3])

Um mit der zweiten Möglichkeit zu beginnen, so ist sie aussichtslos. Denn dann müßte man,

---

hingewiesen, daß diese „christliche Überlieferung" durchaus von der Bibel abhängig ist. In der „Biblischen Geschichte" von Schuster-Mey ist noch immer zu lesen, daß die Sündflut ungefähr 2400 Jahre vor Christus stattfand.

[1]) z. B. Hetzenauer.

[2]) z. B. Euringer.

[3]) Selbst a. a. O. 208.

um beispielsweise Hetzenauers 2800 Jahre zu erhalten, die Durchschnittsalter der Patriarchen bei der Geburt des Stammhalters von 117 auf 306 Jahre erhöhen.[1]) Eine solche Zahl ist aber viel zu hoch, weil schon Abraham, der Sohn des letzten der dortigen Patriarchen, die Aussicht, als Hundertjähriger noch einen Sohn zu bekommen, mit Lachen von sich weist (Gn 17.17)[2]). Außerdem ist es kaum anzunehmen, daß von den Abschreibern die ursprünglichen großen Zahlen so weit heruntergedrückt worden seien, während umgekehrt das Bestreben vorzuherrschen scheint, die Zahlen zu erhöhen. — Und noch eins! Die Durchschnittszahl 306 ist abhängig von Hetzenauers Zahl 2800, die sicherlich nicht zu hoch gegriffen. Jeder neue Fund im Morgenlande kann die Notwendigkeit mit sich bringen, sie zu erhöhen, und dann ist auch das Durchschnittsalter von 306 Jahren noch zu niedrig! Was dann?

Wie steht es mit der z w e i t e n Möglichkeit, daß Glieder einzusetzen sind? Hetzenauer ist, wie oben bemerkt, der Ansicht, daß der Kainan der Septuaginta im hebräischen Text ausgefallen ist. Könnten vielleicht in ähnlicher Weise noch andere Glieder ausgefallen sein? Das ist schwer denkbar, weil es sich nicht um den einen oder anderen

[1]) Nach G ist die Zeit von der Flut bis auf Abraham 1070 Jahre, das Durchschnittsalter bei der Geburt des Sohnes 117 Jahre. Will man die Zahl 1070 auf 2800 erhöhen, so ergibt sich zur Berechnung des neuen Durchschnittsalters x die Gleichung · 1070 : 117 = 2800 : x.

$$x = 306.$$

[2]) Vgl. E u r i n g e r a. a. O. 17 f. Nach Gn 5 ist das entsprechende Durchschnittsalter bei den Patriarchen vor der Flut 214 Jahre (G), also bedeutend kleiner. Schon dem hl. Augustinus kommen die hohen Zeugungsalter im jetzigen Text verdächtig vor (vgl. E u r i n g e r a. a. O. 11.) Wir haben also keinen Grund, sie noch weiter zu erhöhen, und zwar in so unverhältnismäßiger Weise.

Namen handeln würde, sondern um die größere Hälfte! Es müßten etwa 25 Patriarchen für die Zeit von der Flut bis Abraham angenommen werden, um 2800 Jahre zu erhalten. Sollten von diesen 25 Namen 15 ausgefallen sein? Zu welchen Folgen würde diese Annahme führen, zumal da dann noch jedesmal eine Textänderung[1]) nötig wäre?

Hetzenauer scheint an ein absichtliches Auslassen von Namen zu denken: „Quia in genealogia Jesu Christi inter Joram et Oziam consulto Ochozias, Joas et Amasias omissi sunt, nihil impedit quominus etiam in genealogia Abrahae nonnulla membra intermedia omissa dicamus.“ [2])

Allein der Hinweis auf das Geschlechtsregister Christi in Mt 1 genügt nicht. Denn wenn von 45 Gliedern 3 fehlen, so kann man von nonnulla membra sprechen; hier jedoch müßte es plurima heißen.

Vor allem aber brauchen wir uns doch nur das Schema von Gn 11 (ebenso von Gn 5) anzusehen — so müssen wir sagen: es ist ausgeschlossen, daß der Verfasser habe Glieder ausfallen lassen. Das Schema lautet: „A erzeugte im Alter von a Jahren den B und lebte darauf noch b Jahre. B erzeugte im Alter von c Jahren den C und lebte darauf noch d Jahre . . .“ Ist da eine Lücke denkbar?[3]) Vorausgesetzt auch, es wäre im Sinne von Mt 1,8 zwischen A und B ein Patriarch X über-

---

[1]) Vgl. Euringer a. a. O. 21.

[2]) A. a. O. 61. Vgl. Schanz a. a. O. 37: „Aus der ganzen Beschaffenheit der Texte und den Gepflogenheiten der alten Schriftsteller muß vielmehr geschlossen werden, daß, sei es nach dem Stand der Quellen, sei es aus schriftstellerischen Gründen, öfter Mittelglieder ausgefallen sind“.

[3]) Vgl. Hoberg a. a. O. 137: „Auch in diesem Kapitel schließt der Wortlaut die Exegese aus, welche zwischen den einzelnen Namen Mittelglieder zählt. Das Verbum genuit ist jedesmal im wörtlichen Sinne zu verstehen“.

gangen, der von dem x Jahre alten A gezeugt wäre und der dann im Alter von y Jahren den B gezeugt hätte, dann wäre einfach $x + y = a$,[1]) und die Gesamtsumme wäre dieselbe wie jetzt.

Also die höchste und doch zu niedrige Zahl 1070 für die Zeit von der Flut bis auf Abraham bleibt in jedem Falle bestehen, wenn man auch noch so viele Glieder einsetzt.[2]) So führt auch die Annahme ausgefallener Glieder zu keinem Ziel.

Daß keine der drei Rezensionen die wirkliche Zahl der Jahre von der Flut bis Abraham enthält, ist selbstverständlich. Es scheitern aber auch alle Versuche, auf text- oder literarkritischem Wege Licht in das Dunkel zu bringen. Infolgedessen glaubt sich Euringer nicht anders helfen zu können als dadurch, daß er hier eine sog. citatio implicita animmt, wo der Schriftsteller die Gewähr für die Richtigkeit seiner Angaben seiner Quelle überläßt.[3])

[1]) Die umgekehrte Rechnung läßt sich leicht machen. Nach Gn 5 sind von der Erschaffung Adams bis zur Geburt seines Enkels Enos 235 Jahre verflossen; denn Adam war bei der Geburt seines Sohnes Seth 130 Jahre alt und Seth bei der Geburt des Enos 105 Jahre. Dafür könnte man unter Übergehung des Seth im Sinne von Mt 1,8 sagen: als Adam 235 Jahre alt war, zeugte er den Enos.

[2]) Übrigens erinnert diese Theorie nur zu stark an die Hypothese, die man in der Geschichte der Erklärung von Gn 1 „Interperiodismus" nennt. Vgl. darüber Hummelauer, Nochmals der biblische Schöpfungsbericht (Bibl. Studien III. 2) Freiburg 1898, 54 f.

[3]) Meine Ansicht über diese Theorie habe ich Biblische Zeitschrift 1909, 225 ff ausgesprochen. Aus den dort angegebenen Gründen lehne ich Euringers Unterscheidung ab, die in den Worten gipfelt: „Die Quelle P will eine Chronologie geben und gibt sie, aber R, die Bibel, welche sie zitiert, garantiert sie nicht." (A. a. O. 35). Vielmehr bedeuten Zahlen wie Chronologie für R nichts anderes afs für P.

Mit anderen Worten: die Zahlen sind für ihn nicht das, als was man sie bisher meistens angesehen hat — Geschichte.

Aber nicht immer kann man früher in diesen Zahlen wirkliche Geschichte gesehen haben. Aus einer bekannten Tatsache müssen wir den Schluß ziehen, daß man ihnen schon frühe keine unfehlbare und absolute Gewißheit beigelegt hat. Sonst hätte man es nämlich nicht gewagt, die Zahlen in so auffälliger und umfangreicher Weise zu ändern. „Es zeigen sich bei allen 3 Rezensionen Merkmale, welche die Annahme einer mehr oder minder großen absichtlichen Abänderung der Urzahlen empfehlen."[1]) Wer aber die Zahlen absichtlich änderte, konnte ihnen keine unfehlbare Gewißheit beimessen. Das erfahren wir aus der ältesten Beurteilung der Zahlen, die uns bis jetzt zugänglich ist, und da werden wir wohl auch das Recht haben, sie in ähnlicher, freier Weise zu beurteilen und zu behandeln — sie als nicht geschichtlich im engeren Sinne aufzufassen.[2]) Das würde auch dann gelten, wenn etwa ein glücklicher Zufall uns eine ältere voralexandrinische Handschrift mit ursprünglicheren, womöglich mit den ursprünglichsten Zahlen finden ließe.[3]) Die Schwierigkeiten würden da nicht geringer sein als jetzt, sondern eher größer. Denn

---

[1]) Euringer, a. a. O. 14.

[2]) Vgl. Schanz, a. a. O. 38.: „Wollte man in der Erhöhung der Septuaginta mit Augustinus eine Absicht des Heiligen Geistes erkennen, so könnte man sogleich die weitere Konsequenz ziehen, daß dadurch gezeigt worden sei, wie wenig ursprünglich eine feste Chronologie gegeben werden wollte . . . Eine göttliche Zulasssung ist gewiß in dieser Abweichung der Septuaginta zu erkennen".

[3]) Peters faßt schon in frohem Optimismus einen solchen Fall ins Auge in „Die jüdische Gemeinde von Elephantine-Syene und ihr Tempel." (Paderborner Vorlesungsverzeichnis 1910/11) 52.

wenn die Zahlen dort kleiner sind, dann wird die Gesamtsumme noch kleiner als jetzt; sind sie aber größer, so steigern sich die Schwierigkeiten in Betreff der hohen Zeugungsalter.

Nach diesen Erwägungen bleibt uns nichts anderes übrig als der oben angedeutete Schluß: die Zahlen bedeuten für uns nicht das, was wir Geschichte nennen. Die Zahlen verfolgen vielmehr erbauliche Zwecke. Sie sollen zeigen, daß die Patriarchen in der Urzeit glücklicher und frömmer waren als die späteren Menschen, und daß Glück und Frömmigkeit allmählich abnahmen. Langes Leben ist ja bekanntlich nach der Auffassung des Alten Testamentes ein hohes Glück und ein Lohn der Frömmigkeit; dagegen stirbt der Gottlose früher. Wer Vater und Mutter ehrt, dem wird als Lohn unter anderem langes Leben verheißen. Nach Dt 30,20 hängt vom Gehorsam gegen Jahwe Leben und lange Lebensdauer ab. „Die Furcht Jahwes mehrt die Lebenstage; aber der Gottlosen Jahre werden verkürzt" (Sprw 10,27; vgl. 3,2; 4,10. Ps 55,24; 91,8. 16).[1]

V.

„Das Prinzip der Quellenscheidung ist für die alttestamentliche Forschung auch von einer ganzen Reihe katholischer Gelehrten . . . . insbesondere von fast allen jüngeren Forschern, als berechtigt anerkannt" — mit diesen Worten leitet Peters[2]) die Anzeige des neuesten katholischen Kommentars über die Samuel-Bücher von Dhorme[3]) ein. Mit Recht findet er die „Er-

[1]) Die spätere Umdeutung sehen wir schon Weish 4, 7ff.

[2]) Theologie und Glaube II, 179.

[3]) Les Livres de Samuel. Paris 1910.

kenntnis des masaikartig zusammengesetzten Charakters der alttestamentlichen Geschichtsbücher aus Stücken einer Reihe älterer Quellenschriften" als „nicht nur für die Exegese, sondern speziell auch für die Verteidigung der Bibel entscheidend"[1]) und erklärt: „Auf dem Boden der Quellenscheidung und der literarischen Art erledigen sich alle Spannungen ohne apologetistische Künsteleien."[2])

Ein Hauptgrund für die Quellenscheidung sind nun die doppelten (oder dreifachen) Berichte über ein Ereignis, deren Vorhandensein auf katholischer Seite immer mehr, wenn auch manchmal nur zögernd und mit Bedenken zugestanden wird. So gibt Mader zu, „daß mitunter im selben Buche Doppelberichte über dasselbe Faktum aufgenommen oder miteinander verschmolzen wurden, wobei dann ein Bericht Umstände hervorhebt, die die der andere nicht kennt, und so ein scheinbarer Widerspruch entsteht".[3])

Auch Selbst gibt wenigstens die Möglichkeit von Doppelberichten zu, obwohl ihm anzumerken ist, wie ungern er es tut. Er sagt u. a.: „Es dürfte aber kaum angehen, eine Möglichkeit, die für einzelne Fälle zutreffen mag, als allgemeines Prinzip zu betrachten."[4]) Und weiter: „Man tut den inspirierten Verfassern Unrecht, wenn man annimmt, sie hätten Widersprüche entweder nicht als solche erkannt oder unbesorgt aus ihren Quellen herübergenommen, wo man dies

[1]) Ebd.

[2]) A. a. O. 183.

[3]) A. a. O. 27.

[4]) A. a. O. 82. — Was soll diese Bemerkung vom allgemeinen Prinzip"? Wenn einmal die Möglichkeit vorhanden ist, dann ist es selbstverständlich Sache der besonnenen Forschung, von Fall zu Fall festzustellen, ob ein Doppelbericht vorliegt oder nicht.

einem Profanschriftsteller kaum verzeihen würde."[1]) In demselben Sinne fragt im Kölner Postoralblatt[2]) ein Kritiker meiner Schrift „Doppelberichte im Pentateuch"[3]): „Wie kann ein Autor (bezw. Redaktor) so vergeßlich sein, aus einer Vorlage eine Tatsache mit bestimmten Zahlen, Daten oder dergleichen zu entnehmen und sogleich darauf aus einer anderen Vorlage dieselbe Tatsache mit ganz anderen Zahlen, Daten und dgl. zu berichten?"

Gefährlicher klingt es schon, wenn Hoberg dies auf das dogmatische Gebiet hinüberspielt und mir vorhält, ich hätte „die Frage garnicht berührt, wie es möglich ist, die Ansicht von Doppelberichten in der Bibel, d. h. von Erzählungen über ein und dasselbe Faktum, die sich widersprechen bezw. widersprechen können und dürfen, mit dem Inspirationsbegriffe und mit der göttlichen Wahrhaftigkeit in Einklang zu bringen".[4])

Solchen Bedenken gegenüber möchte ich zunächst hinweisen auf eine Äußerung des der Hyperkritik durchaus nicht verdächtigen Kaulen, der über den Verfasser der Königsbücher also schreibt: „Was immer ihm vorlag, das hat er an manchen Stellen wörtlich benutzt, so daß einzelne seiner Ausdrücke in den Mund eines Schriftstellers, welcher den Untergang Jerusalems und des Tempels erzählt, nicht passen (s. III, 8,8; 9,21; 12,19; IV, 14,7). Auch der Widerspruch zwischen IV, 18,5 und 23,25 ist nur dadurch zu erklären, daß an beiden Stellen

---

[1]) Ebd.

[2]) 1909, Nr. 4.

[3]) Biblische Studien XIII, 1. Freiburg 1908.

[4]) Literarische Rundschau 1908, 165. — Dieser Vorwurf ist übrigens nicht richtig. Ich „berühre die Frage" sehr wohl, u. a. auf S. 39, wo ich sogar denselben Ausdruck gebrauche.

die Worte der Quellenschriften beibehalten sind."[1])

Auf den Inhalt der angeführten Stellen brauche ich nicht einzugehen; es kommt mir nur darauf an, festzustellen, was Kaulen behauptet hat. Zwar handelt es sich nicht um Doppelberichte, um zwei Erzählungen über dasselbe Ereignis; aber Kaulens Methode ist dieselbe wie die meinige, nur daß er sich viel schärfer ausspricht als ich. Das einemal sagt er, der inspirierte Verfasser habe seinen Quellen mehrere Ausdrücke entnommen, die nicht zu dem passen, was er selbst erzählt. Das anderemal spricht er offen von Widersprüchen (nicht nur von scheinbaren!) zwischen zwei Stellen. Der Lösungsversuch, den Kaulen gibt, ist derselbe wie der meinige. Hat nun Kaulen auch dem inspirierten Verfasser Unrecht getan und ihm Vergeßlichkeit zugetraut? Oder hat er sich in Gegensatz gestellt mit dem Inspirationsbegriff und der göttlichen Wahrhaftigkeit?

Wer so fest auf dem Standpunkt beharrt, daß ein geschichtlicher Bericht der hl. Schrift sich ganz mit dem Sachverhalt decken müsse,[2]) der möge von diesem Standpunkt aus zuerst eine Erklärung dafür geben, wie es kommt, daß der Heiland nach Mt 10,9 den Jüngern verbietet, einen Stab mit auf den Weg zu nehmen, dagegen nach Mk 6,8 ihnen sagt, sie sollen nur einen Stab tragen. Nur die eine Wendung kann der Heiland gebraucht haben; die andere kann daher keine genaue Wiedergabe seiner Worte sein. Will also Hoberg nicht folgerichtig sein und auch den Evangelisten den Vorwurf machen: „Wie kann mit der göttlichen Wahrhaftigkeit eine objektiv falsche Berichterstattung in Einklang gebracht

[1]) Einleitung II, 55.

[2]) vgl. Hoberg, Genesis, VI.

werden?"[1]) — Stellt man sich jedoch auf den etwas „freieren" Standpunkt, so macht die Lösung keine Schwierigkeiten nach einem vom hl. Augustinus aufgestellten und teilweise benutzten Grundsatz. „Es liegt nichts näher, als hier den Grundsatz anzuwenden, daß es bei der Wiedergabe der Worte nicht auf die Worte, sondern auf den Sinn ankommt. Dieser ist in beiden Fällen offenbar der nämliche. Die Jünger sollten sich ganz ihrer Aufgabe widmen und sich von allem Überflüssigen, das sie nur behindert hätte, freihalten." [2])

Die Evangelisten wollten nicht ein „Stenogramm" der Reden Jesu bringen; es genügte ihnen zu ihrem Zweck der Erbauung, den Inhalt seiner Reden, den Sinn seiner Worte wiederzugeben. Dabei kam es ihnen auf einzelne Worte nicht an — so wenig, daß der eine sich nicht scheute, dem Heiland — wenn wir uns auf den Wortlaut beschränken — gerade das Gegenteil von dem in den Mund zu legen, was ihn der andere hatte sagen lassen. Die Wahrhaftigkeit Gottes sowie die des inspirierten Schriftstellers bleibt bei dieser freieren Auffassung, aber auch nur bei dieser, gewahrt. Denn wenn der Schriftsteller nur den Sinn der Reden Jesu überliefern wollte, dann hat er auch nicht die Unwahrheit gesagt, wo er von dem Wortlaut Christi abweicht. Wollten die Evangelisten dagegen die Reden so wiedererzählen, wie sie gehalten wurden, dann kann man wenigstens einen von ihnen nicht von dem Vorwurf objektiv falscher Berichterstattung freisprechen — und in diesem Falle würde man den inspirierenden hl. Geist mit verantwortlich machen.

[1]) Ebd.

[2]) Vogels, St. Augustinus Schrift De consensu Evangelistarum. (Bibl. Studien XIII, 5) Freiburg 1908, 100. — Auch der hl. Hieronymus hat diesen Grundsatz: Non verba in scripturis consideranda sed sensus. (Ep. 57, 10).

Oder — um noch ein bekanntes Beispiel zu nehmen — wenn die Evangelisten die Verleugnung des Petrus erzählen, dann kommt es ihnen nur darauf an, die Tatsache der dreimaligen Verleugnung festzustellen. Gleichgiltig dagegen ist es ihnen, wer die Persönlichkeiten sind, die ihn dazu veranlaßt haben, ob das zweite und dritte Mal dieselben Personen kamen wie das erste Mal oder andere.[1]) So etwas war für die religiöse Erbauung der Leser von untergeordneter Bedeutung, ja ganz gleichgiltig. Aus diesem Grunde haben die Evangelisten darüber kein Urteil gefällt, und darum ist das, was sie in betreff der Personen sagen, auch nicht Geschichte im strengen Sinne: es kann nicht verwertet werden zu einer genauen Geschichte jener Gespräche, sondern nur zur Erbauung.

Genau so ist es, wenn ein Schriftsteller zwei Quellen über dasselbe Ereignis benutzt und daraus Teile übernimmt, die nicht in jeder Einzelheit mit einander übereinstimmen. Wenn er diese Einzelheiten mit aufnimmt, sie nicht beseitigt oder glättet, so zeigt er dadurch, daß er auf sie kein großes Gewicht legt. Sie sind ihm gleichgiltig, sie sind ihm von untergeordneter Bedeutung im Verhältnis zu dem eigentlichen Zweck, den er verfolgt, seine Leser zu erbauen. Was dem Verfasser erbaulich zu sein scheint, das nimmt er aus seinen Quellen und stellt es nebeneinander, ohne sich viel, wie gesagt, um solche Kleinigkeiten zu kümmern. Natürlich übernimmt er für diese auch eine gewisse Verantwortung wie für alles, was er den Quellen entlehnt, aber nur in soweit, als sie ihm für die Erbauung der Leser nicht hinderlich zu sein scheinen.

Man wende nicht ein, in der hl. Schrift gebe es keine Kleinigkeiten, da alles Gottes Wort sei. Gewiß, alles in der hl. Schrift ist inspiriert, ist

[1]) Vgl. Schulz, Doppelberichte i. Pent. 10.

Gottes Wort. Aber wenn es für die hl. Schriftsteller keine Kleinigkeiten in diesem Sinne geben soll, dann erkläre man zuerst, wie es gekommen ist, daß Mk in dem obigen Falle das Gegenteil von Mt schrieb, oder daß es über eine der wichtigsten Aussagen Jesu, über seine Worte beim letzten Abendmahl, vier verschiedene Berichte gibt, von denen nicht zwei wörtlich übereinstimmen und die auch noch von der Formel abweichen, die die Kirche in der hl. Messe vorschreibt.[1])

Gott redet in der hl. Schrift „durch Menschen"[2]). Aus diesem Grunde können wir die Gedanken und Absichten Gottes in der hl. Schrift im einzelnen auch nur vermittels dessen erfahren, was die Menschen, also die hl. Schriftsteller, uns sagen. Die hl. Schriftsteller wollen uns manchmal durch das Mittel der Allegorie erbauen (Hoheslied), manchmal durch künstlerisch entwickelte Reden, die niemals so gehalten sind (Job[3]), manchmal durch Einwendungen und Widerlegungen (Prediger), manchmal durch „rhetorische Fiktion" (Weisheit[4]). Wenn es die Absicht des Schriftstellers ist, auf solche „außergewöhnliche" Art zu uns zu reden, auf eine Art, die nicht strenge Geschichte ist, dann ist es auch die Absicht Gottes, und Gottes Wahrhaftigkeit bleibt dabei unangetastet.

Einen ähnlichen Standpunkt haben wir zu vertreten, wenn wir aus gewissen Anzeichen besonders bei den Doppelberichten schließen müssen, daß es

---

[1]) Vgl. Berning, Die Einsetzung der heiligen Eucharistie. Münster 1901. B. gibt u. a. S. 70 zu, daß diese Berichte nicht alle „historisch genau" sind.

[2]) August., De civ. Dei 17, 6.

[3]) Vgl. Kaulen a. a. O. II, 122.

[4]) Vgl. oben S. 32.

dem Verfasser in Bezug auf manche Einzelheiten nicht darauf ankam, strenge Geschichte zu bringen, sondern nur im allgemeinen über den Hergang in erbaulicher Weise zu berichten.

Daß es übrigens gar nicht nötig ist, in solchen Fällen, wo ein Sammler zwei Urkunden mit teilweise widersprechenden Angaben zusammenstellt, gleich von Unaufmerksamkeit oder gar Unwahrhaftigkeit zu sprechen, sollen wieder zwei Beispiele aus der Liturgie zeigen.

In dem Offizium am Feste des Apostels Johannes und seiner Oktav spielt wiederholt ein Satz aus Jh 22,22 f eine Rolle, der in der Vulgata die Fassung hat „Sic eum volo manere". Dieser Satz steht im Evangelium des Meßformulars, ebenso im Graduale und in der Communio. Selbstverständlich ist darum auch diese Fassung vorausgesetzt für das Evangelium in der dritten Nokturn des Breviers. Die eigentliche Homilie in der dritten Nokturn am Feste selbst wiederholt den Satz einige Male. Schließlich steht er noch in der dritten Antiphon in den Laudes und in der Antiphon der zweiten Vesper, die die ganze Oktav hindurch gebraucht wird.

Dagegen am Oktavtage lesen wir in der Homilie der dritten Nokturn „si eum volo manere". Für den Kleriker, der an diesem Tage das Brevier betet, liegt also die Sache folgendermaßen: In dem Evangelium, dessen Erklärung die Homilie bringen soll, und das er später in der hl. Messe liest, hat er „sic eum volo manere", in der Erklärung selbst dagegen liest er „si eum volo manere", um ein paar Minuten darauf in den Laudes wieder zu sprechen „sic eum volo manere". Der amtliche Text des Breviers hat also sic, während die Auslegung si hat. Die Erklärung dieses Umstandes ist leicht zu geben. Die Homilie am Oktavtage ist nämlich eine Übersetzung aus Johannes Chrysosto-

mus (Hom. 8 in Jo.), der die Lesart des Urtextes *ἐάν* voraussetzt, und dieses *ἐάν* ist mit si übersetzt. Die Frage, ob si oder sic zu lesen sei, scheidet hier ganz aus; aber es ist doch selbstverständlich, daß eine der beiden Lesarten falsch sein muß. Wenn auch die Stelle mit der Glaubens- und Sittenlehre nicht zusammenhängt, wenn auch beide Lesarten auf dasselbe hinauskommen, so ist doch entweder si oder sic eine Änderung des ursprünglich von dem inspirierten Schriftsteller niedergeschriebenen Gotteswortes. Die Kirche läßt also, was dieses Wort angeht, entweder für den richtigen Text eine falsche Erklärung geben oder umgekehrt: sie gibt einen falschen Text, während der Erklärung der richtige Wortlaut zu Grunde liegt.

Es ist ja bekannt, daß der amtliche Bibeltext der Kirche, die Vulgata, zahlreiche Fehler hat. Aber hier liegt die Sache noch etwas anders. Die Kirche hat zwei sich widersprechende Angaben nebeneinandergestellt. Und dabei handelt es sich nach dem Zusammenhang in dem Evangelium gerade um die Feststellung dessen, was Christus über seinen Lieblingsjünger gesagt hat. Wenn wir die oben angeführte Frage aus dem Kölner Pastoralblatt auf unseren Fall anwenden würden, so müßte sie lauten: „Wie kann die Kirche so vergeßlich sein, aus der Vulgata einen Bibeltext mit einer bestimmten Lesart zu entnehmen und sogleich darauf aus einer anderen Vorlage denselben Text mit einer anderen Lesart zu bringen?“! Die Tatsache liegt einmal vor. Aber ist es nötig, als Grund gleich Vergeßlichkeit anzunehmen? Daß die Kirche bei der Zusammenstellung des Breviers jenen Umstand nicht gemerkt haben soll, ist wohl ausgeschlossen. Wenn sie trotzdem beide Angaben miteinander vereinigt, so beweist sie nur, daß sie ihnen keine große Bedeutung beilegt. Der

Zweck, den sie damit verfolgt, ist eben nicht, authentisch das festzustellen, was Jesus wörtlich gesagt hat, sondern zu erbauen. Mit diesem Zweck vertragen sich aber beide Lesarten. Denn die eine wie die andere gibt einen guten Sinn, kann also die Leser erbauen.

Hat hier die „Säule und Grundfeste der Wahrheit" keinen Verstoß gegen die Wahrhaftigkeit begangen, so brauchen wir vielleicht auch nicht dem inspirierten Schriftsteller den Vorwurf zu machen, er habe unwahrhaftig gehandelt, wenn er aus zwei Quellen zwei Angaben entnahm, die in gewissen Einzelheiten nicht zu einander paßten.

Ein ähnlicher Fall liegt vor im Brevier am Feste des Namens Mariae. In der zweiten Nokturn wird der Name Maria als Meeresstern gedeutet (quod interpretatum maris stella dicitur), in der dritten als Herrin (nam Maria hebraeo sermone, latine Domina nuncupatur). Die Kirche hat hier zwei verschiedene Erklärungen des Namens Maria nebeneinander gestellt (die erste vom hl. Bernhard, die zweite vom hl. Petrus Chrysologus), von denen mindestens eine falsch sein muß.[1]) Allerdings nennt die Kirche die Quellen für beide Erklärungen. Überläßt sie damit vielleicht die Verantwortung den Verfassern der Quellen? Man kann nicht sagen, daß sie sich selbst von aller Verantwortung frei macht. Eine gewisse Verantwortung übernimmt sie schon, auch wenn sie die Quellen nennt. Denn sie wird sich hüten, aus den Väterschriften solche Stellen dem Brevier einzuverleiben, die einem später erklärten Glaubenssatz widersprechen. Wenn dies das Negative ihrer Verantwortlichkeit ausmacht, so besteht das Positive

---

[1]) Wahrscheinlich sind beide falsch. Vgl. Bardenhewer, Der Name Maria. (Biblische Studien, I, 1) Freiburg 1896.

darin, daß sie solche Stücke aussucht, die erbaulich sein sollen. In unserem Falle nimmt sie für das genannte Fest einige Erklärungen des Namens Maria auf. Ob diese Erklärungen wissenschaftlich richtig sind, darauf kommt es nicht an — ebensowenig wie bei manchen Namenserklärungen im Alten Testament. Aber der Benutzer des Breviers erbaut sich, wenn er liest, wie heilige Männer der früheren Zeit den Namen Maria gedeutet haben und welche frommen Gedanken sie an diese Deutung geknüpft haben.

Kein Mensch wird auch in diesem Falle die Kirche der Unaufmerksamkeit oder gar der Unwahrhaftigkeit zeihen.

VI.

Noch ein paar Schlußbemerkungen mögen hier Platz finden.

1. Um meine Behauptung zu verdeutlichen, daß im Alten Testament mitunter die geschichtliche Wahrheit mit der erbaulichen nicht übereinstimmt, daß einiges zur Erbauung vorgestellt wird, was nicht geschichtlich im engeren Sinne sein kann, habe ich mich wiederholt auf das Beispiel der Kirche berufen, die in der Liturgie häufig dasselbe Verfahren einschlägt.

Einen Einwand erwarte ich schon lange. Man wird sagen: die Tätigkeit der Kirche bei der Abfassung der liturgischen Bücher ist nicht dieselbe wie die Tätigkeit eines inspirierten Schriftstellers; die Inspiration durch den hl. Geist, ist etwas ganz anderes als der Beistand des hl. Geistes, der der Kirche gewährleistet ist, und der sich also auch auf die Abfassung der liturgischen Bücher erstreckt.

Das gebe ich vollständig zu. Jeder Vergleich hinkt, so auch dieser. Aber schon aus dem, was

ich früher gesagt, kann man entnehmen, daß ich jene Tätigkeit der Kirche aus einer ganz bestimmten Absicht herangezogen habe. Ich will dadurch einem bekannten Vorwurf begegnen, den man der obigen Auffassung von der Inspiration gerne macht. Man ist leicht geneigt zu behaupten, den Verfassern der heiligen Bücher werde dadurch Unwahrhaftigkeit und dgl. in die Schuhe geschoben. Allein was im Alten Testament nach der freieren Auffassung Hypothese ist, das ist für die Kirche in jenen Fällen Tatsache. Es kommt vor, daß die Kirche etwas zur Erbauung benutzt, was sich nicht mit der strengen Geschichtlichkeit deckt. Will man nun mit Gewalt das, was jene Hypothese behauptet, Betrug und Unwahrhaftigkeit nennen, gut — dann sei man folgerichtig und mache diesen Vorwurf auch der Kirche. Einen solchen Vorwurf wird jedoch niemand wagen. Was die Kirche tut bei der Abfassung ihrer amtlichen liturgischen Bücher, das wird doch wenigstens als sittlich erlaubt gelten. Soll nun ein inspirierter Schriftsteller nicht dasselbe tun dürfen? Widerspricht es der Wahrheit und Heiligkeit Gottes, wenn er zu einer solchen Handlung mitwirkt?

2. Man beruft sich in unserer Frage gern auf den „sensus fidelium". Man weist darauf hin, „daß der Glaube an die Wahrheit der biblischen Geschichte nicht blos im großen ganzen, sondern auch in seinen Einzelheiten bis auf den heutigen Tag Gemeingut des katholischen Volkes war" und fürchtet, daß mit dem Bekanntwerden der neuen Theorie „Unruhe" und „Spaltung" im katholischen Volke eintreten würde.[1])

Aber Unruhe und Spaltung lassen sich niemals vermeiden, wenn etwas Neues auftaucht, selbst

[1]) Egger a. a. O. 354 f.

dann nicht, wenn es von oben angeordnet wird. Wenn aber das Neue berechtigt ist, dann muß man die Unruhe schon mit in Kauf nehmen. Als in der Kirche allmählich die Bibelübersetzung des hl. Hieronymus eingeführt wurde, da wäre es nach dem Zeugnis des hl. Augustinus in einer Kirche beinahe zu einem „tumultus in plebe“ gekommen, als der Lektor zu Jon 4,6 statt des bisher geläufigen „cucurbita“ auf einmal „hedera“ las. Wie, wenn man mit Rücksicht auf diesen tumultus, der sich nicht nur an einer Stelle bemerkbar machte, die neue Übersetzung überhaupt nicht eingeführt hätte?

Ich glaube jedoch, daß in unserem Falle die Unruhe im Volke nicht größer sein würde, als wenn es erführe, daß man auch in der kirchlichen Liturgie einen Unterschied machen muß zwischen Geschichte und Erbauung. Und ob sich die „Unruhe“ auch dann immer vermeiden läßt, wenn man sich an die ältere Auffassung hält und vom Volke strengen Glauben an jede Einzelheit verlangt, die in den geschichtlichen Büchern erzählt wird? Man mache einmal die Probe und trage in einer beliebigen Dorfkirche einige von den oben besprochenen Stellen aus dem Buche Tobias vor. Man erzähle mit den Worten der hl. Schrift, wie der böse Geist, der die sieben ersten Männer der Sara aus Eifersucht getötet, vom jungen Tobias durch das Verbrennen einer Fischleber vertrieben werde. Ob das Volk diese Erzählung wohl ohne alle Unruhe hinnehmen wird? Und nun gar, wenn es von ungläubiger Seite, mit spöttischen Bemerkungen darauf hingewiesen wird!

Auf der anderen Seite wage ich die Zuversicht zu haben, daß die von den Anhängern der alten Schule befürchtete „Unruhe“ sehr bald dem Gefühle der Ruhe Platz machen wird, wenn man dem Volke in vernünftiger Weise klar macht, um was es sich handelt, daß die neue Theorie keineswegs

die Absicht hat, die Wahrheit und Göttlichkeit der hl. Schrift zu erschüttern, sondern daß es gilt, der Menschheit, die zum Mannesalter herangereift ist, eine Erkenntnis der hl. Schrift zu bieten, die dem Worte des hl. Paulus entspricht: „Als ich noch ein Kind war, redete ich wie ein Kind, dachte ich wie ein Kind, urteilte ich wie ein Kind — da ich aber Mann geworden, habe ich abgelegt, was des Kindes ist.“[1]) Ob man auf solche Weise im Volke nicht besser die Ehrfurcht gegen das Gotteswort wird wahren können?

3. Aber ist die Scheidung von Erbauung und Geschichte ein Allheilmittel? Müssen wir nicht unter Umständen neben einem Teil des Geschichtlichen auch einen Teil des Erbaulichen preisgeben? Kann es auf uns erbaulich wirken, wenn Judith in ihrem Gebete an Gott eine Tatsache, die in der Genesis erzählt ist, ändert, wenn das Buch Tobias den Engel eine Unwahrheit sagen läßt?

Um Mißverständnisse zu vermeiden, sei hier ausdrücklich bemerkt, daß sich solche Schwierigkeiten auch ohne die Scheidung von Geschichtlichem und Erbaulichem ergeben. Wir müssen es offen zugeben, daß heutzutage nicht mehr alles, was im Alten Testament steht, erbaulich sein kann,[2]) während es in der vorchristlichen Zeit diesen Zweck unter allen Umständen erreichte. Niemand wird es billigen, wenn etwa eine christliche Witwe sich in eine ähnliche Lage begeben würde wie Judith — auch wenn sie von der denkbar besten Absicht beseelt ist. Von den da-

[1]) I Kor 13, 11.

[2]) Das fühlten schon schon die Väter, die vieles im Alten Testament allegorisch zu deuten suchten. Das war natürlich nur ein Notbehelf; denn wer wird sich z. B. von der bekannten Deutung Augustins vom Betruge Jakobs befriedigt fühlen: „non est mendacium, sed mysterium.“?

maligen Juden jedoch und auch von dem Verfasser des Buches wird ihre Tat aufs höchste verherrlicht und gepriesen; denn es „ist klar, daß der Verfasser selbst sich die Worte zu eigen macht, welche 15,10.11 dem Hohenpriester in den Mund gelegt werden".[1]) Das Hohelied wurde am Paschafeste öffentlich dem Volke vorgelesen. Welcher christliche Prediger würde aber ohne peinliche Verlegenheit das ganze Buch seinen Zuhörern vortragen? Wenn auch der heilige Eifer und die reine Absicht des Propheten Ezechiel bei seinen Strafreden über allen Zweifel erhaben ist, so könnte doch die Form, in die er manche seiner Mahnungen gekleidet hat, heute nur anstößig wirken. Daß man aber damals solche Bücher und Abschnitte nicht so beurteilte, müssen wir ohne weiteres daraus schließen, daß man sie der Sammlung der heiligen Bücher einverleibte und sie beim Gottesdienste dem Volke vorlas. Etwas Ähnliches ist zu sagen von den (nicht sogenannten, sondern wirklichen) Fluchpsalmen, die einen Geist atmen, der unserem christlichen Gefühl nun einmal nicht entspricht — ganz gleich, ob die Verfasser ihre persönlichen Rachegefühle ausdrücken wollen oder ob sie im Namen des Gottesvolkes sprechen oder ob sie sich an Stelle Gottes setzen. Wie es vollständig unangebracht ist, von unserem geläuterten, christlichen Standpunkte aus solche Stellen zu beurteilen und zu verwerfen, so ist es andererseits auch unmöglich, durchweg einen christlichen Sinn in sie hineinzulegen.[2])

Wenn somit gewissen sittlichen Wahrheiten des Alten Testaments nur ein vorübergehender,

---

[1]) Kaulen a. a. O. II, 89.

[2]) Zur Unvollkommenheit des Alten Testaments auf sittlichem Gebiete vgl. Holzhey, Schöpfung, Bibel und Inspiration. Stuttgart und Wien 1902, 48 f.

für die vorchristliche Zeit giltiger Wert zuerkannt wird, so ist das durchaus nichts Neues. Denn von jeher hat man in der christlichen Kirche die Abschnitte des mosaischen Gesetzes, die den Gottesdienst und die staatlich-bürgerlichen Verhältnisse regeln, für abgeschafft erklärt. Und doch gehören auch sie zu dem positiven göttlichen Gesetz und bilden beträchtliche Teile der Bücher, die die Kirche nach der Erklärung des Trienter Konzils cum omnibus suis partibus für heilig und kanonisch ansieht. Selbst der Dekalog, der „ewige und absolute Geltung hat und noch die Grundlage der ganzen Sittlichkeit bildet“, enthält zwei Sonderbestimmungen, die nicht mehr gelten: das Bilderverbot und das Sabbatgesetz.[1]) Daß Christus gewissen Teilen des alttestamentlichen Sittengesetzes nur eine vorübergehende Bedeutung zuerkannt hat, folgt mit aller Deutlichkeit aus dem Bescheid, den er den versuchenden Pharisäern auf ihre Frage nach dem Scheidebrief (Dt 24,1) gibt: „Moses hat euch mit Rücksicht auf eure Herzenshärte gestattet, eure Weiber zu entlassen. Von Anfang an war es nicht so. Ich aber sage euch: wer sein Weib entläßt . . .“[2]) Christus erklärt also von dieser mosaischen Satzung nicht nur, daß sie etwas Unvollkommenes ist im Verhältnis zu seinem Gesetz, sondern sogar, daß sie ein Abfall ist von der ursprünglichen göttlichen Ordnung (Gn 2,24).[3])

---

[1]) Vgl. A. Koch, a. a. O. 60 f.

[2]) Mt 19, 8 f; vgl. Mk 10,5.

[3]) Nach der ausdrücklichen Erklärung Christi, diese Erlaubnis stamme von Moses, also dem menschlichen

Nach diesem Vorgang Christi und im Namen des hl. Geistes (Apg 15,28) hat die Kirche Teile des alttestamentlichen Gesetzbuches für abgeschafft erklärt. Nach Thomas von Aquin gelten diese Gesetze als tote (mortua), ja sogar als todbringende (mortifera). Sie haben aber dadurch nicht aufgehört, Teile der heiligen Schrift zu sein. Es ist also Tatsache, daß gewisse Teile der hl. Schrift des Alten Testaments für uns keinen anderen Wert haben als einen geschichtlichen. Wenigstens können wir sie nicht mehr direkt benutzen zu unserer sittlichen Vervollkommnung und Erbauung; es ist uns sogar verboten, nach ihnen zu handeln.[1])

Gesetzgeber, ist die Befürchtung Eggers (a. a. O. 214) überflüssig, es könnte die Unvollkommenheit im Gesetze auf Gott zurückgeführt werden.

[1]) Man wird zwar einwenden, die abgeschafften Gesetze seien nur praecepta caeremonialia und iudicialia: dagegen hätten die eigentlichen Sittengesetze, die praecepta moralia, ihre verpflichtende Kraft beibehalten. Allein diese Dreiteilung der pentateuchischen Gesetze ist erst nachträglich gemacht und im Text nirgends enthalten. (Die drei Bezeichnungen praecepta, ceremoniae und iudicia in Dt 6,1 sind natürlich nur Übersetzungen von hebräischen Synonyma, die sich alle auf die Gesamtheit der Gesetze beziehen.) Für die Juden waren sämtliche Bestimmungen des Pentateuchs sittliche Vorschriften, Sittengesetze. So war es für sie sittliche Pflicht, nichts Unreines zu genießen, am großen Versöhnungstage zu fasten, alle sieben Jahre den Acker nicht zu bestellen, Mißhandlungen der Eltern mit dem Tode zu bestrafen, ein Rind, das einen Menschen zu Tode gestoßen, zu steinigen u. s. w. Auch wenn jener Unterschied vorausgesetzt wird, so ist es nicht immer so einfach, festzustellen, was praeceptum morale und was praeceptum iudiciale ist. Denn noch lange nach der Einführung des Begriffes praecepta mortua leiteten die Hexenrichter und ihre theologischen Beiräte aus Ex 22,17 die sittliche Pflicht ab, die Hexen zu verbrennen. Umgekehrt könnte man die Satzungen des Dekalogs mit ihren vielfach sozialen Pflichten unter Umständen auch zu den praecepta iudicialia rechnen.

Danach kann es kein Unrecht sein, auch von anderen sittlichen Anschauungen des Alten Testaments zu sagen, daß sie zwar damals einen sittlichen Wert gehabt haben, jetzt aber nicht mehr, daß sie also uns auch nicht mehr erbauen können.

„Aber auch auf diesem Wege werden nicht alle Schwierigkeiten gelöst!" — so höre ich sagen. Ja, wer kann im Ernste etwas anderes erwarten? Seit wann hat die hl. Schrift aufgehört, ein schwer verständliches, in vielen Punkten geradezu dunkles Buch zu sein? Ist die Riesenarbeit der Jahrhunderte, die neben jedes einzelne Buch der hl. Schrift eine gewaltige Bücherei gestellt hat, nicht der beste Beweis dafür, daß wir mit ihrer Erklärung nie fertig sein werden, solange der Glaube noch nicht in Schauen übergegangen ist? In einem Buche, daß auf so geheimnisvolle Weise entstanden ist, wird es immer Geheimnisse für den Menschengeist geben.

Happel redet einmal von dem Aberglauben, „als ob schon längst, in der Väterzeit, die Arbeit der Exegese in der Hauptsache getan sei." [1]) Damit spricht er einen ähnlichen Gedanken aus wie vor rund dreihundert Jahren der spanische Jesuit Benedikt Pererius († 1610), der in seinem Genesiskommentar seine Genugtuung ausdrückt über die Fortschritte, die die Kirche Christi seit der Väterzeit gemacht habe „in sacrarum literarum scientia rerumque divinarum cognitione" [2]).

[1]) In Bardenhewer, Vom Münchener Gelehrten-Kongresse (Biblische Studien VI. 1. 2) Freiburg 1901, 38.

[2]) In Genesim. Moguntiae 1612, 281.

Happel fährt fort: „Die Schrift ist so breit und so lang, so hoch und so tief, daß sie die Anstrengung und Denkarbeit aller Jahrhunderte herausfordert. Das Gotteswort: Im Schweiße deines Angesichts sollst du dein Brot essen — gilt nicht nur vom Brote des Leibes, nicht nur von der natürlichen Nahrung des Geistes, Wissenschaft und Kultur, sondern in noch höherem Grade von jenem Brote, das des Geistes einzig würdige Speise ist, vom Worte Gottes."

II. Vorlesungen.

A. Theologische Fakultät.

Dr. Bernhard Poschmann, o. ö. Professor, z. Z. Dekan.

1. Apologetik, erster Teil, dreimal wöchentlich, in noch zu bestimmenden Stunden.
2. Die Lehre von den Sakramenten im besonderen, Montag bis Donnerstag von 9—10 Uhr.
3. Dogmatische Wiederholungen und Übungen, Freitag von 9—10 Uhr.

Dr. Hugo Koch, o. ö. Professor.

Hat keine Vorlesungen angekündigt.

Dr. Josef Kolberg, o. ö. Professor.

1. Spezielle Moraltheologie (Die Lehre von der Gerechtigkeit), Freitag und Sonnabend von 8—9 Uhr.
2. Kirchengeschichte des Mittelalters, Montag bis Donnerstag von 8—9 Uhr.
3. Kirchenrecht, erster Teil, Dienstag und Freitag von 7—8 Uhr.

4. Kunstgeschichte der deutschen Renaissance und des Barockstils (zum Teil mit Lichtbildern), Montag von 6—7 Uhr.

Dr. Alfons Schulz, o. ö. Professor.

1. Erklärung der Psalmen, Montag, Dienstag und Mittwoch von 11—12 Uhr.
2. Hebräische Altertümer, Dienstag und Freitag von 7—8 Uhr.
3. Alttestamentliche Seminarübungen, Sonnabend von 7—8 Uhr.
4. Assyrisch, zweiter Teil, Freitag von 3—4 Uhr.

Dr. Julius Marquardt, o. Honorarprofessor.

Wird keine Vorlesungen halten.

Dr. Alfons Steinmann, ao. ö. Professor.

1. Erklärung des Johannesevangeliums (zweiter Teil), Montag, Dienstag und Mittwoch von 10—11 Uhr.
2. Erklärung des Epheser- und des Philipperbriefes, Freitag von 10—11 Uhr.
3. Neutestamentliche Seminarübungen, Donnerstag von 10—11 Uhr.

Dr. Bernhard Gigalski.

1. Leben und Schriften Pauli, Montag und Freitag von 5—6 Uhr.
2. Patrologie (Die Apologeten), Sonnabend von 11—12 Uhr.

Dr. Paul Jedzink.

Die Lehre von der Restitution, zweimal wöchentlich in noch zu bestimmenden Stunden.

B. Philosophische Fakultät.

Dr. Wilhelm Weißbrodt, o. ö. Professor, z. Z. Dekan.

1. Ausgewählte Oden Pindars, einmal wöchentlich von 9—10 Uhr.
2. Des hl. Augustinus Bekenntnisse, zweimal wöchentlich von 9—10 Uhr.
3. Antike Epigraphik, zweimal wöchentlich von 9—10 Uhr.

Dr. Franz Niedenzu, o. ö. Professor.

1. Spezielle Botanik, Mittwoch, Donnerstag und Freitag von 8—9 Uhr.
2. Botanische Ausflüge, Mittwoch nachmittags nach Verabredung.
3. Experimentalphysik, Dienstag von 7—9 Uhr.

Dr. Victor Röhrich, o. ö. Professor.

1. Ermländische Geschichte, Dienstag und Freitag von 11—12 Uhr.
2. Allgemeine Geschichte seit 1815, Montag und Donnerstag von 11—12 Uhr.
3. Geschichte der deutschen Literatur im 19. Jahrhundert, in zwei noch zu bestimmenden Stunden.

Dr. Wladislaus Switalski, o. ö. Professor.

1. Logik (in Verbindung mit Übungen), Dienstag und Donnerstag von 10—11 Uhr.
2. Psychologie, Montag, Mittwoch und Freitag von 10—11 Uhr.

3. Pädagogik, in zwei noch zu bestimmenden Stunden.

Dr. Georg Grunwald, Privatdozent.

Einleitung in die Philosophie, in einer noch zu bestimmenden Stunde.

Professor Martin Switalski, Lektor der polnischen Sprache.

1. Konrad Wallenrod von A. Mickiewicz, Mittwoch von 7—8 Uhr.
2. Grammatik, Sprechübungen und Übersetzungen aus Schuen, Katechismus auf der Kanzel, Montag und Donnerstag von 7—8 Uhr.

III. Preisaufgaben.

Die **theologische Fakultät** hatte für das Jahr 1910 folgende Preisaufgaben gestellt:

I. **Aus der staatlichen Stiftung:** Die Sünde wider den heiligen Geist nach der Lehre der griechischen Väter.

II. **Aus der Scheill-Busse-Stiftung:** Die Episteln und Evangelien der vier ersten Fastensonntage sollen in ihren Hauptzügen exegesiert und in ihrem Zusammenhang mit der Fastenzeit liturgisch erklärt werden. Die Bearbeitungen konnten in lateinischer oder deutscher Sprache abgefaßt werden.

Über die erste Aufgabe ist eine Arbeit in lateinischer Sprache eingereicht mit dem Motto: „Omne peccatum et blasphemia remittetur hominibus, spiritus autem blasphemia non remittetur.“ Mt. 12,31.

Der Verfasser hätte seine Arbeit besser deutsch geschrieben. Sein Latein ist ebenso reich an Germanismen wie an gröberen grammatikalischen Fehlern, und der geschraubte Stil des Ganzen verrät seine Unfähigkeit, seine Gedanken lateinisch in klarer, nicht mißverständlicher Weise zu entwickeln. So hat er sich denn in der Hauptsache auch darauf beschränkt, die einschlägigen Väterstellen zusammenzutragen; und es mag anerkannt werden, daß er dies mit annähernder Vollständigkeit getan hat. Indessen, da er eine eingehendere Würdigung dieser Stellen vermissen läßt, konnte sich die Fakultät nur entschließen, ihm den halben Preis zuzugestehen.

Verfasser ist **Bruno Postulat,** stud. theol.

Die zweite Aufgabe hat keinen Bearbeiter gefunden, ebenso wenig wie die nochmals zur Bewerbung gestellten Aufgaben des Vorjahres.

Die **philosophische Fakultät** hatte die Aufgabe gestellt:

Quid Pindarus de diis et de hominum officiis doceat.

Die Bearbeitung war in lateinischer Sprache verlangt.

Es sind zwei Arbeiten eingegangen, die eine mit dem Motto: „*ἐστι δ’ἀνδρι φαμεν ἐοικος αμφιδαιμονων καλα· μειων γαρ αἰτια.*“ Pindar. Ol. I. 35.36, die zweite mit dem Motto: „Pindarum quisquis studet aemulari.“ Horaz Carm. IV. 2.

Beide Bewerber haben sich redlich bemüht, die religiösen und sittlichen Vorstellungen Pindars

übersichtlich darzulegen; der zweite hat dies erschöpfender getan, als der erste, jedoch hat dieser sich im ganzen richtiger lateinisch ausgedrückt, als jener. In Anbetracht des im allgemeinen beiderseits Geleisteten erkennt die Fakultät jeder der beiden Arbeiten den vollen Preis zu.

Verfasser der ersten Arbeit ist **Joseph Hohmann**, stud. phil.,

Verfasser der zweiten **Joseph Schindel**, stud. phil.

Für das Jahr 1911 stellt die **theologische Fakultät** folgende Aufgabe:

Der Tod der Zebedäiden. Eine Kritik der Hypothese von E. Schwartz.

Aus der **Scheill-Busse-Stiftung** stellt der **Senat** folgende Aufgabe:

Die Tätigkeit des Petrus Canisius während der Jahre 1558—1562 für die Reform des Katholizismus in Deutschland soll insbesondere auf Grund seines Briefwechsels dargelegt und gewürdigt werden.

Von der **philosophischen Fakultät** wird folgende Aufgabe gestellt:

Über die Anatomie der Blätter der einheimischen Bäume.

Die Bearbeitungen können in lateinischer oder deutscher Sprache abgefaßt werden und sind bis zum 1. Dezember 1911 dem Rektor in üblicher Weise einzureichen.

IV. Institute.

I. Die **Bibliothek,** für die Studierenden Dienstag und Freitag von 1—3 Uhr geöffnet, Vorsteher: **Prof. Dr. Kolberg.**

II. Das **naturwissenschaftliche Kabinett,** Vorsteher: **Prof. Dr. Niedenzu.**

III. Das **Antik-archäologische Kabinett,** Vorsteher: **Prof. Dr. Weißbrodt.**

IV. Das **Christlich-archäologische Kabinett,** Vorsteher: **Prof. Dr. Kolberg.**

V. Der **Botanische Garten,** Leiter: **Prof. Dr. Niedenzu.**

VI. Die **Numismatische Sammlung,** Vorsteher: **Prof. Dr. Weißbrodt** und **Prof. Dr. Röhrich.**